

دروس خارج اصول سال۹۵–۹۴

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۵-۹۴

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۵-۹۴/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تعاریف اجتهاد ۹۴/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعاریف اجتهاد (۱)

محقق خراسانی بعد از آنکه مقاصد را تمام کرده است خاتمه ای (۲) دارد به نام الاجتهاد و التقلید. شیخ انصاری در رسائل این بحث را مطرح نکرده است ولی در رساله های مختلفی این بحث را عنوان کرده است.

فنقول:

خاتمه فی الاجتهاد و التقلید.

فههنا مقامان:

المقام الاول: الاجتهاد

المقام الثانی: التقلید.

در اجتهاد چند فصل وجود دارد:

الفصل الاول: فی تعریف الاجتهاد و الآثار المترتبه علیه

التعریف الاول: غزالی (متوفای ۵۰۵) از علماء اهل سنت در تعریف اجتهاد می گوید: بذل المجتهد وسعه فی طلب العلم باحکام الشریعه. (۳)

در ابتدا باید توجه داشت که مجتهد یا از کلمه ی جُهد اخذ شده است و یا جَهد. اگر از کلمه ی جَهد اخذ شده باشد به معنای مشقت است و اگر از جُهد اخذ شده باشد به معنای توان می باشد. (۴)

مجتهد هم باید توانش را بذل کند و هم باید مشقت را تحمل کند.

به هر حال به تعریف غزالی دو اشکال وارد است:

الاشکال الاول: تعریف او دوری است زیرا در تعریف اجتهاد، مجتهد را اخذ کرده است و می گوید: بذل المجتهد. در تعریف نباید معرِّف در تعریف معرَّف اخذ شود.

الاشکال الثانی: این گونه نیست که مجتهد همواره دنبال احکام رود بلکه گاه به دنبال وظائف می رود. مثلا اصول عملیه از باب بیان وظیفه است نه حکم شرعی. مثلا حدیث رفع صرفا می گوید که در صورت عدم علم، برائت جاری می شود و بدین گونه وظیفه ی فرد را مشخص می کند اما اینکه فی الواقع چه حکمی در آن مورد جاری است آن را بیان نمی کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۱
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۶۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۱
۴- لسان العرب، ابن منظور، ج۳، ص۱۳۳.

بنا بر این مجتهد باید به دنبال دو چیز باشد: هم به دنبال احکام شریعت باشد که همان امارات است که عبارت است از: کتاب و سنت و عقل و اجماع. هم به دنبال وظائف مانند اصول عملیه باشد.

التعریف الثانی: آمدی (متوفای ۵۵۱) از علماء اهل سنت می گوید: استفراغ الوُسع فی طلب الظن بشیء من الاحکام الشرعیه علی وجه یحس المجهتد من النفس العجز عن المزید فیه. (۱) (۲)

یعنی مجتهد باید آنچه از توان دارد را در طلب ظن به شیئی از احکام شرعیه بذل کند تا جایی که احساس کند بیشتر از آن توان ندارد.

بنا بر این مجتهد صرفا با مراجعه به جواهر نمی تواند حکم صادر کند بلکه باید کلام قدماء و متأخرین را ببیند و اقوال مختلف را بسنجد.

تعریف او سه اشکال دارد:

اولا: تعریف او دوری است.

ثانیا: مجتهد همواره دنبال احکام شرعیه نیست.

ثالثا: او اجتهاد را صرفا در طلب ظن می داند که می گوییم: ظن یا حجّت است و یا نه. اگر حجّت نیست که نباید با آن کاری داشت و اگر ظن، حجّت است باید به جای آن از کلمه ی حجّت استفاده می کرد. ظن، اعم است و نباید آن را در تعریف فوق استفاده کرد.

التعریف الثالث: ابن حاجب از علماء اهل سنت (متوفای ۶۴۱) تعریف غزالی را اخذ کرده و آن را تغییر داده است: استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی. (۳)

ص: ۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۲.
۲- الإحکام فی اصول الأحکام، آمدی، ج۲، ص۳۹۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۳.

او در دو جای عبارت غزالی دست برده است یکی اینکه به جای المجتهد از الفقیه استفاده کرده است در نتیجه اشکال اول غزالی از او رفع شده است. دوم اینکه غزالی از کلمه ی علم استفاده کرده بود ولی او به جای آن از ظن استفاده کرده است که در نتیجه اشکال اینکه ظن اعم است بر او هم بار می شود.

التعریف الرابع: محقق خراسانی در تعریف اجتهاد می فرماید: ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوه. (۱)

طبق تعریف ایشان اول اجتهاد، ملکه است نه چیزی که حال باشد. بعضی چیزها جزء احوال است یعنی چیزی ممکن است در ذهن باشد ولی ریشه دار نیست و چه بسا بعد از مدتی کوتاه فراموش شود. ولی اگر چیزی در وجود انسان ملکه شده باشد یعنی در ذهن او رسوخ کرده و به این راحتی فراموش نمی شود. مثلاـ جمع و تفریق و ضرب و تقسیم در ما به شکل ملکه در آمده است.

همچنین با قید فرعی، معارف را خارج کرد زیرا معارف جزء احکام شرعی غیر فرعی است.

قید (من الاصل) یعنی از منابع اولیه مانند کتاب، سنت، اجماع و عقل احکام شرعی فرعی را استنباط کند.

سپس با کلمه ی فعلا او قوه به این نکته اشاره می کند که گاه مجتهد، فعلا مجتهد است مانند مجتهدین حوزه که هر وقت بخواهند می توانند به کتابخانه و سایر منابع مراجعه کنند و احکام شرعی را استنباط کنند ولی گاه به منابع، دسترسی ندارند در نتیجه اجتهاد در آنها به شکل قوه است یعنی ملکه ی راسخه ی اجتهاد در آنها هست ولی فعلا نمی توانند استنباط کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۳.

به هر حال با دقت در تعریف محقق خراسانی متوجه می شویم که فقه شیعه در مقایسه با فقه اهل سنت از دقت بیشتری برخوردار است.

البته این اشکال در کلام محقق خراسانی است که ایشان قید شرعی را اضافه کرده است هرچند در ابتدای کفایه اضافه کرده است: الحکم الشرعی او ما ینتهی الیه المجتهد.

در کتب اهل سنت اجتهاد به معنای دیگری نیز آمده است و آن اینکه آنها می گویند که مسائلی که در اصول اربعه است شامل اجتهاد نمی شود آنچه از آنها به دست می آید صرف ترجمه است. اجتهاد در جایی است که نصی در کار نباشد که در این صورت مجتهد باید بذل جهد کند تا بتواند حکم شرعی را به دست آورد. بنا بر این اجتهاد مخصوص ما لا نص فیه است.

اجتهاد به حدی سخت و مهم است که شیخ انصاری در مبحث انسداد جمله ای دارد و آن اینکه می فرماید: وفقنا الله للاجتهاد الذی هو أشد من طول الجهاد. (۱) یعنی خداوند اجتهاد را روزی ما کند که اجتهاد از جهاد در جبهه نیز مشکل تر است.

اجتهاد بسیار مشکل است و به استفراغ الوُسع احتیاج دارد. مجتهد ابتدا باید عنوان مسأله را به دست آورد. بعد باید اقوال مسأله را بررسی کند که آیا این مسأله بین فقهاء معنون است یا نه. اگر معنون نباشد خود مشکلی است و اگر باشد باید ببیند که علماء در این مورد چه گفته اند. همچنین باید اقوال اهل سنت را در مسأله بررسی کند زیرا اقوال آنها بر تفسیر روایات قرینه است. همچنین باید دید آیا این مسأله در روایات ما عنوان شده است یا نه. همچنین باید دید که در مسأله چند قول وجود دارد و دلیل هر کدام چیست و قول اقوی را انتخاب کند. البته این مسیر، مسیر اجمالی است

۱- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۱، ص۴۹۳.

مباحث اجتهاد ۹۴/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحث اجتهاد

گفتیم که در فصل اول درباره ی چند چیز باید بحث کنیم. بحث اول که در مورد تعریف اجتهاد (۱) (۲) بود را مطرح کردیم.

تقسیم الاجتهاد الی مطلق و تجزی (۳) (۴) : اجتهاد بر دو نوع است. گاه فرد دارای ملکه ی عالمانه ی بزرگی است که می تواند از ابتدای کتاب طهارت تا دیات، احکام الهی را استنباط کند.

در مقابل، تجزی است که به معنای بخش بخش است. یعنی فرد برخی از مسائل را می تواند استنباط کند ولی ما بقی را نمی تواند. مثلا می تواند مسائل مربوط به عبادیات را استنباط کند ولی در معاملات که کمتر کار کرده است این توانایی را ندارد و هکذا در مورد ابواب سیاسی مانند حدود و دیات. ان شاء الله در آینده در مورد متجزی بحث می کنیم.

در مورد اجتهاد مطلق یک اشکال وجود دارد و آن اینکه او باید بتواند تمامی ابواب فقهی را استنباط کند و حال آنکه کسانی که مجتهد مطلق هستند هنگام فتوا از عباراتی مانند: (الاحوط) و یا (فیه اشکال) استفاده می کنند که علامت آن است که حکم را نمی توانند استنباط کنند. بنا بر این فقط امام زمان (عج) است که مجتهد مطلق می باشد و ما بقی همه متجزی هستند.

جواب این است که چون ادله نارسا است و یا روایتی در مسأله نیست و یا اگر هست متعارض است او نسبت به حکم واقعی آن تعابیر را جاری می کند و الا او نسبت به حکم ظاهری عالم است و یا برائت را جاری می کند و یا سایر اصول عملیه را. او برای حفظ حکم واقعی از عباراتی مانند الاحوط و مانند آن استفاده می کند.

ص: ۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۱.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۶۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۴.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۶۴.

احکام الاجتهاد و آثاره:

اجتهاد چهار (۱) اثر دارد:

اثر اول: این است که مجتهد باید به فتوای خود عمل کند.

اثر دوم: جواز رجوع الغیر الیه: یعنی غیر، می تواند به او رجوع کند و از او تقلید کند. علت اینکه گفتیم جایز است نه واجب

این است که غیر جایز است به مجتهد مراجعه کند و واجب نیست زیرا غیر گاه می تواند احتیاط کند و از کسی تقلید نکند.

اثر سوم: هل یجوز للمجتهد المطلق الرجوع الی الغیر او یحرم؟ یعنی مجتهدی است که حوصله ی اجتهاد ندارد و تصمیم می گیرد از دیگران تقلید کند. شیخ انصاری قائل به حرمت رجوع به غیر است.

اثر چهارم: حجیه رأیه فی باب القضاء. یعنی در باب مرافعات، فتوای او حجّت است.

اما الاول: واضح است که مجتهد که عالم است باید به علم خودش عمل کند و در نتیجه می تواند به فتوای خود عمل نماید. اگر کسی توانایی استنباط را دارد و مطمئن شد که حکم خداوند چیست باید به علم خودش عمل کند.

اما آیا می تواند اجتهاد خود را رها کند و به دیگران مراجعه کند؟ شیخ انصاری ادعای اجماع می کند که چنین کاری بر مجتهد حرام است.

در منظومه ی منسوب به علامه ی بحر العلوم نیز آمده است:

و یحرم التقلید ممن اجتهد و فی اصول الدین من کل احد

صاحب کفایه این بحث را بسیار مختصر بحث کرده است. آیت الله خوئی در شرح عروه این مبحث را به خوبی بحث کرده است.

ایشان دو دلیل اقامه می کند که مجتهد نمی تواند به مجتهد دیگر مراجعه کند، البته مخفی نماند که سخن قبل از استنباط است و الا بعد از استنباط شک نیست که نمی تواند به دیگری مراجعه کند:

ص: ۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۵.

الدلیل الاول: الشک فی الحجیه یعنی شک دارد که آیا اجتهاد دیگری بر او حجّت است یا نه. یعنی شک دارد که آیا قول مجتهد دیگر برای او حجّت است یا نه.

در رسائل و کفایه آمده است که شک در حجیّت مساوی با عدم حجیّت است. علت آن همان گونه که در رسائل در اول باب ظن آمده است این است که هرآنچه انسان به خدا نسبت می دهد یا علم دارد یا نه. اگر علم نداشته باشد داخل در افتراء می باشد کما اینکه خداوند می فرماید: (آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (۱) یعنی اگر اذنی در کار باشد فبها و الا اگر اذنی در کار نباشد یا ندانیم اذنی در کار است یا نه که همان جایی است که حجیّت در کار نباشد، نباید به آن عمل کرد و الا افتراء بر خداوند می باشد.الدلیل الثانی: مجتهد باید مؤمِّن از عذاب الهی را تحصیل کند و شک دارد که فتوای مجتهد دیگر مؤمّن هست یا نه.

یلاحظ علیه: هر دو دلیل مخدوش است زیرا تقلید از عالم دلیلی ندارد و دلیل تقلید صرفا سیره ی عقلاء است یعنی افراد ناآگاه به افراد آگاه مراجعه می کنند و جاهل به عالم مراجعه می کنند. آیات و روایاتی که این مطلب را تأیید می کنند جنبه ی ارشادی دارد و به سیره ی عقلاء ارشاد می کنند: آیاتی مانند: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (۲) همه از باب ارشاد است. حال که چنین است می بینیم که گاه متخصصین به متخصص دیگر مراجعه می کنند و گاه عالم به اعلم مراجعه می کند. مثلا اطباء در مسائل مشکل با هم مشاوره می کنند و گاه نظر دیگری را بر نظر خود مقدم می دارند. از این رو اشکالی ندارد که مجتهد به مجتهد اعلم مراجعه کند.

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه۵۹.

۲- نحل/سوره۱۶، آیه۴۳.

با این بیان هر دو دلیل محقق خوئی از کار می افتد زیرا اولا سیره ی عقلاء بیان می کند که قول یک مجتهد بر مجتهد دیگر حجیّت دارد و قول او مؤمّن می باشد.

اضف الی ذلک امرا ثالثا: و آن اینکه رجوع به مجتهد جنبه ی طریقیت دارد نه موضوعیت بنا بر این فتوای مجتهد برای مجتهد دیگر نیز جنبه ی طریقیت دارد و حتی طریقیت آن روشن تر از فتوای خود مجتهد است (اگر اعلم باشد.)

حتی اجماعی که شیخ انصاری ادعا کرده است صحیح نیست زیرا این مسأله در میان اقوال علماء معنون نیست و فقط حدود چند صد سال قبل به بعد است که این مسأله در میان فقهاء مطرح شده است.

المقام الثالث: رجوع الغیر الی المجتهد القائل بالانفتاح

قائل به انفتاح در مقابل مجتهد قائل به انسداد است. قائل به انسداد خود بر دو قسم است گاه قائل به انسداد حکومتی است و گاه قائل به انسداد کشفی که ان شاء الله بعدا آنها را توضیح می دهیم.

سخن در مجتهدی است که قائل به انفتاح است و باب علم و علمی را مفتوح می داند. علم مانند خبر متواتر و علمی همان ظنی است که دلیل قطعی بر حجیّت آن قائم شده است مانند خبر متواتر، شهرت و مانند آن. اکثر مجتهدین قائل به انفتاح هستند یعنی می گویند منابعی که دسترس است جواب گوی تمامی مسائل موجوده می باشد.

تقلید از چنین مجتهدی کاملا جایز است و سیره ی عقلاء آن را تائید می کند. این سیره نه تنها از طرف معصوم ردع نشده است بلکه امضاء نیز شده است.

اما رجوع الغیر الی المجتهد القائل بالانسداد و حجیه الظن من باب الحکومه:

مجتهدی است که باب علم و علمی را مسدود می داند چنین کسی باب علم و علمی را مسدود می داند و ظن را نیز از باب حکومت حجّت می داند.

توضیح اینکه دلیل انسداد بنا بر قول شیخ چهار مقدمه و بنا بر قول محقق خراسانی پنج مقدمه دارد:

۱- علم داریم که تکالیفی وجود دارد که شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست و این تکالیف گاه واجب است و گاه محرمات.

۲- باب علم و علمی به مقدار احکام نیست. یعنی مقداری هست ولی کافی نیست.

۳- اگر علم و علمی را کنار بگذاریم آنچه داریم گاه مظنون است و گاه مشکوک و گاه موهوم. احتیاط در هر سه یا موجب حرج است و یا اختلال نظام.

۴- عقل حاکم بوده و می گوید وقتی شرایط، چنین است باید به مظنون عمل کرد و شك و وهم را رها نمود و بدین گونه احتیاط کرد.

بنا بر این مجتهد خود جاهل است و وقتی جاهل است چگونه می توان از او تقلید کرد؟ بنا بر این نمی توان از چنین مجتهدی تقلید کرد زیرا فتاوای او جنبه ی احتیاطی دارد و احتیاط هم از خصائص فرد جاهل به حکم است و رجوع به او از باب رجوع به عالم نیست.

یلاحظ علیه: چنین مجتهدی نمی تواند جاهل باشد او عالم است بله او عالم به حکم ظاهری است و جاهل به حکم واقعی

ان شاء الله در جلسه ی بعد این جواب را توضیح بیشتری می دهیم.

آثار اجتهاد ۹۴/۰۶/۱۷

ص: ۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آثار اجتهاد

بحث در آثار اجتهاد است که گفتیم اولا مجتهد می تواند به رأی خودش عمل کند. ثانیا دیگران نیز می توانند به رأی او عمل کنند. ثالثا اگر مجتهد خودش اجتهاد کرده است نمی تواند به دیگری مراجعه کند (در صورتی که قول دیگری مخالف قول او باشد.) اما اگر اجتهاد نکرده است علماء می گویند که باز چنین کسی که مجتهد بالقوه است نمی تواند به مجتهد بالغیر مراجعه کند ولی به نظر ما اگر دومی اقوی و اعلم باشد سیره بر جواز مراجعه است.

عمده بحث در مورد دوم است و آن اینکه مجتهد بر سه قسم است:

گاه مجتهد قائل به انفتاح است.

گاه قائل به انسداد حکومتی است.

گاه قائل به انسداد کشفی است.

اولی را بحث کردیم و گفتیم واضح است که می توان از مجتهد قائل به انفتاح مراجعه کرد و از او تقلید کرد و این از باب رجوع جاهل به عالم بوده و صحیح است.

دومی را نیز بحث کردیم و گفتیم که انسداد چهار مقدمه دارد که مجتهد بر اساس آنها قائل می شود که آنچه در دست اوست به ظن عمل می کند. گفته شده است که نمی توان از او تقلید کرد زیرا چنین فردی عالم نیست بلکه اگر به ظن عمل می کند از باب احتیاط این کار را می کند بنا بر این چنین فردی جاهل به حکم است و به همین دلیل به سراغ احتیاط رفته است.

ثانیا: چنین کسی که مقدمات اجتهاد را اجرا می کند اینها را در حق خودش اجرا می کند و می گوید من مکلف هستم و ادله ی موجود کافی نیست و اگر بخواهم به همه ی احتمالات عمل کند موجب حرج است در نتیجه باید به سراغ صرف مظنونات رفت. بنا بر این عمل او ارتباطی به مقلد ندارد.

ص: ۱۰

یلاحظ علیه: اولا چنین فردی جاهل نیست بلکه عالم است زیرا علم به حکم ظاهری و علم به وظیفه ی خود دارد.

ثانیا: دلیل دوم نیز مخدوش است زیرا او هرچند مقدمات انسداد را در حق خودش اجرا می کند ولی این را در تشخیص حکم مشترک انجام می دهد. یعنی حکم الله فعلی را در مورد انسان با این کار می یابد. او فقط مجری است و با این کار علم به وظیفه ی مکلف را در می یابد و مقلد هم یکی از آن مکلفین است.

مثلا در مورد استصحاب، مجتهد شک دارد و استصحاب می کند و نتیجه ی آن علاوه بر خود او بر مقلد هم حجّت است. فرد بقالی که در اتاق خود است نه شک دارد و نه یقین و این مجتهد است که شک و یقین برایش حاصل شده است ولی استصحاب او برای آن فرد بقال حجّت است.

ان قلت: مستصحب در استصحاب به حکم الهی می رسد ولی انسدادی به حکم الهی نمی رسد.

قلت: لازم نیست که به حکم واقعی برسد بلکه همین مقدار که به وظیفه ی خود دست یابد کافی است.

اما القسم الثالث: حکم رجوع به مجتهد انسدادی که قائل است که ظن از باب کشف حجّت است.

مجتهد انسدادی می گوید که مکلف است و تکالیفی بر عهده ی اوست. دوم اینکه ادله ی موجود در کتاب و سنت کافی نیست که همه را پوشش دهد. سوم اینکه عمل به تمامی احکام اعم از ظنی و شکی و وهمی موجب حرج می شود. (تا اینجا با حکومتی یکسان است). مقدمه ی چهارم این که از این سه مقدمه کشف می کنیم که شارع مقدس ظن را حجّت کرده است و شک و وهم را رها کرده است.

محقق خراسانی قائل است که نمی شود به چنین مجتهـدی مراجعه کرد و یک دلیل برای آن اقامه می کنـد که همان دلیل دوم قبلی است (دلیـل اول در اینجا جاری نمی شود زیرا او از باب احتیاط و حکم عقل عمل نمی کنـد زیرا او از باب کشف اقـدام کرده و قائل است که حکم خداونـد را در اینجا می دانـد) دلیل دومی که محقق خراسانی در اینجا اقامه می کنـد این است که او مقدمات انسداد را در حق خودش اجرا کرده است و ارتباطی به مقلد ندارد.

همان جواب در اینجا نیز جاری است.

اما اثر چهارم اجتهاد: حجیه رأی المجتهد فی المخاصمات و فی باب القضاء

فتوای مجتهـد در بـاب قضاء بر همه حجّت است توضیـح اینکه: قاعـده ی اولیه این است که فقط رأی و حکم خداونـد بر همه نافـذ است و غیر از خداونـد قول هیـچ کس در حق هیـچ کس نافـذ نیست و حتی پیامبر و امام هم این حق را ندارند. قاضـی با جـان و مـال مردم سـر و کـار دارد و قاضـی احتیاج به ولایت دارد و ولایت نیز فقط از آن خـداست: (إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاه) (۱) قیـد اطـاعت از خداونـد علامـت آن است که مراد از حکم، تکـوینی نیست بلکه تشـریعی است. (مراد از حکم تکوینی همان حکم خداوند در تکوین است و خلق است که در آیه ی شریفه ی (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ) (۲) به آن اشاره شده است.)

دو طائفه از تحت این قاعده خارج شده است:

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه ۴۰.

۲- یس/سوره۳۶، آیه۸۲.

الطائفه الاولی: من سمّهم الله سبحانه باسمائهم

جمعیتی هستند که خداوند آنها را به نام برده است که در درجه ی اول رسول خدا (ص) است: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُم) (۱) مراد از اطاعت از خداوند و رسول نماز و مانند آن نیست سخن از جایی است که در آن اطاعت از رسول هم باشد. رسول در باب صلاه امری ندارد بلکه فقط امر الهی را به انسان ها تبلیغ می کند. سخن از اطاعت از رسول در جایی است که او امر داشته باشد مانند جهاد و امثال آن.

یا مثلا می خوانیم: (فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً) (۲) رسول خدا (ص) در این آیه به نام، از جانب خداوند ولایت پیدا کرده است.

همچنین است کسانی که از آنها به اولی الامر تعبیر شده است. البته نامشون به صراحت در قرآن نیامده ولی در احادیث آمده است. اولی الامر کسانی هستند که فرمان دارند که همان ائمه ی اهل بیت هستند.

رازی، انسانی بود که به لبه ی تشیع رسیده بود ولی توفیق شیعه شدن را نداشت. او می گوید: اولی الامر کسانی هستند که معصوم هستند زیرا اطاعت از آنها به شکل مطلق و بدون قید و شرط ذکر شده است. بعد او می لغزد و می گوید: چون در امت اسلامی کسی جز رسول خدا (ص) معصوم نیست پس مراد از اولوا الامر همان امت پیغمبر اکرم (ص) است که بر خطا اجتماع نمی کنند (لا تجتمع امتی علی الخطأ)

۱- نساء/سوره۴، آیه۵۹.

۲- نساء/سوره۴، آیه۶۵.

این در حالی است که در امت رسول خدا (ص) نیز افراد معصوم هستند کما اینکه در نبوی مشهور آمده است: علی مع الحق و الحق مع علی یدور معه حیث ما دار.

الطائفه الثانیه: من صرح بصفاتهم

مراد از آنها همان مجتهدین جامع الشرایط اند.

الروایه الاولی: مقبوله عمر بن حنظله

این روایت را در سال قبل در باب تعادل و تراجیح خواندیم و متن و سند آن را بررسی کردیم. (۱)

او می گوید: گاه شیعیان با هم اختلاف مالی دارند. امام علیه السلام می فرماید: مبادا به دادگاه های طاغوت مراجعه کنند و حتی اگر مراجعه کنند و حق خود را بگیرند باز هم حرام است سپس می فرماید: قَالَ یَنْظُرَانِ إِلَی مَنْ کَانَ مِنْکُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَی حَدِیثَنَا وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا فَلْیَرْضَوْا بِهِ حَکَماً فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حَاکِماً فَإِذَا حَکَمَ بِحُکْمِنَا فَلَمْ یَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُکْمِ اللَّهِ وَ عَلَیْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَیْنَا الرَّادُّ عَلَی اللَّهِ وَ هُوَ عَلَی حَدِّ الشِّرْکِ بِاللَّهِ

یعنی چنین فردی باید شیعه باشد مِنْکُمْ با احادیث اهل بیت آشنا باشد نه اینکه صرفا چند حدیث بلد باشد: مِمَّنْ قَدْ رَوَی حَدِیثَنَا، باید اهل اجتهاد باشد نه اینکه صرفا حدیث را نقل کند: وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا همچنین باید احکام اهل بیت را بشناسد یعنی اگر احکامی از روی تقیه صادر شده باشد و بعضی از غیر تقیه بتواند آنها را از هم تفکیک کند: وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا

سپس امام علیه السلام می فرماید: فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حَاکِماً یعنی او بر شما حاکم است نه صرف یک مفتی.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۶۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

امام قدس سره وقتی این مبحث را بیان می کرد اضافه می کرد که این روایت حاکی از آن است که قاضی باید مجتهد مطلق باشد و مجتهد متجزی کافی نیست.

سپس امام علیه السلام اضافه می کند که کسی که قول چنین کسی را رد کرد ما را در کرده است و کسی که ما را رد کند حکم الهی را رد کرده است.

به هر حال، بشر احتیاج به حکم دارد و خداوند نمی تواند در مخاصمات جزئیه حکم خود را به ما برساند ناچار باید افرادی را بگمارد که همان دو طائفه ی فوق هستند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد روایات دیگر را بررسی می کنیم.

اجتهاد در امر قضاوت ۹۴/۰۶/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتهاد در امر قضاوت

بحث ما در مورد اثر چهارم (۱) اجتهاد است که عبارت است از اینکه قول او در باب قضاء حجّت است. گفتیم اولاـ بجز خداوند هیچ کس حق حاکمیت ندارد و نظر کسی در حق کسی نافذ نیست. (۲) قضاوت احتیاج به ولایت می خواهد و ولایت بر جان و اموال افراد مخصوص خداوند است ولی از آنجا که خداوند نمی تواند در میان مردم این کارها را انجام دهد ناچار باید در میانشان افرادی را بگمارد که ولایت آنها منتسب به خداوند باشد. اینها بر دو طائفه هستند: یک طائفه کسانی هستند که نامشان در قرآن و حدیث به صراحت آمده است و طائفه ی دوم کسانی هستند که فقط صفاتشان (۳) آمده است.

ص: ۱۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۵
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۶
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۷

به روایت اول در جلسه ی قبل اشاره کردیم که روایت عمر بن حنظله بود.

روایت دوم روایت ابی خدیجه (۱) است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ (او در دوران غیبت صغری بوده است و شیخ در سال چهارصد زندگی می کرده است بنا بر این شیخ نمی تواند بی واسطه از او نقل کرده باشد از این رو شیخ سند خود را به او در آخر تهذیب ذکر کرده است و سند شیخ به او صحیح است.) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (یا ابن عیسی است یا ابن خالد یا ابی نصر و هر

سه ثقه هستند) عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ (الاهوازی که ثقه است که از اصحاب امام هشتم و نهم است.) عَنْ أَبِی الْجَهْمِ (او همان بکیر بن اعین برادر زراره است. قبری در دامغان به این نام است که شاید منتسب به او باشد. او از اصحاب امام صادق علیه السلام است و در زمان ایشان فوت کرده است. از این رو او نمی تواند از راوی قبلی نقل کرده باشد بنا بر این سند حدیث دارای افتادگی است. ما اسانید حسین بن سعید از ابی الجهم را در غیر این روایت بررسی کردیم و متوجه شدیم که گاه واسطه اش ابن ابی عمیر است و گاه حماد بن عیسی و گاه حریز بن عبد الله است و گاه صفوان بن یحیی و همه ثقه می باشند. این علامت آن است که یکی از آنها در سند فوق افتاده است و هر کدام که باشند مشکلی در روایت ایجاد نمی شود. نکته ی دیگر این است که اخیرا کتاب تهذیب را چاپ کرده اند و مرحوم غفاری در آن پاورقی زده و ابی الجهم را به سویر بن ابی فاخِته تفسیر کرده است. این اشتباه است زیرا سویر از اصحاب علی بن الحسین علیه السلام است. ابی الجهم همان بکیر بن اعین است که از اصحاب امام صادق علیه السلام می باشد. البته ابی الجهم لقب سویر هم هست ولی در مورد فوق نمی تواند لقب سویر باشد.) عَنْ أَبِی خَدِیجَهَ (سالم بن مکرم که ثقه است) قَالَ: بَعَثَنِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَی أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِیَّاکُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَیْنَکُمْ خُصُومَهٌ أَوْ تَدَارَی (یا اختلافی در میان شما به وجود آید) فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَ الْعَطَاءِ أَنْ تَحَاکَمُوا إِلَی أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَیْنَکُمْ رَجُلًا قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ قَاضِیاً وَ إِیَّاکُمْ أَنْ یُخَاصِمَ بَعْضُکُمْ بَعْضاً إِلَی السُّلْطَانِ الْجَائِرِ. (۲)

ص: ۱۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۹

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۳۹، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۲۱، ح۶، ط آل البیت.

در این روایت تصریح شده است که فرد مزبور که قاضی قرار می گیرد باید رجل باشد و همچنین حلال و حرام ما را بشناسد.

این روایت منطبق بر مجتهد مطلق است نه متجزی.

روایت سوم از ابی خدیجه (۱) :

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ الْجَمَّالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ ع إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنِ انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوه بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ. (۲)

سند صدوق نسبت به احمد بن عائذ صحیح است و او که در آخر فقیه به سند خود به احمد بن عائذ اشاره می کند در بیان آن می فرماید: و ما كان فيه عن أحمد بن عائذ فقد رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن محمّد عيسى، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن أحمد بن عائذ.

نجاشی در مورد احمد بن عائذ می گوید: مولی ثقه (۳) . مولی یعنی عرب نیست بلکه عجم می باشد.

در این روایت قید مِنْكُمْ حاکی از این است که فرد، باید شیعه باشد.

نکته ی دیگر اینکه عبارت يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا علامت این است که قاضی اگر مجتهد متجزی هم باشد کافی است.

نقول: چون این دو دسته از روایت که گاه به لزوم اجتهاد مطلق و گاه به کفایت اجتهاد متجزی اشاره می کنند مثبتین هستند نتیجه می گیریم که هر کدام که باشد کفایت می کند و مجزی است.

ص: ۱۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۲۲
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۳، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۰۸۳، ح۵، ط آل البیت.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۲۲

مضافا بر اینکه اگر بخواهیم قانون اطلاق و تقیید را در اینجا جاری کنیم باید بگوییم که مجتهد مطلق کفایت نمی کنم و حتما باید قاضی، مجتهد متجزی باشد. البته این بر خلاف فتوای مشهور است که فتوا می دهند که قاضی باید مجتهد مطلق باشد. امام قدس سره نیز در درس به همین قائل بود ولی در مقام عمل چون یافتن مجتهد مطلق سخت بود به مجتهد متجزی نیز کفایت می کرد.

البته مجتهد متجزی باید احکام، بینه، یمین و مانند آن را بداند و اندکی نیز در کنار یک قاضی کار کرده باشد و در امر قضاوت ممارست داشته باشد.

شواهدی نیز وجود دارد مبنی بر اینکه مجتهد متجزی نیز می تواند قاضی باشد از جمله اینکه رسول خدا (ص) معاذ بن جبل را به یمن فرستاد و به او فرمود: بر چه اساس بین مردم قضاوت می کنی؟ عرض کرد: به کتاب الله. فرمود: اگر در کتاب الله حکمش را نیافتی چی؟ عرض کرد: به سنت رسول خدا (ص) عمل می کند. معاذ مجتهد مطلق نبود بلکه با مقداری از آیات و سنت آشنا بود و قضاوت هایی از پیغمبر اکرم (ص) را نیز دیده بود. با این حال رسول خدا (ص) او را قاضی قرار داد.

حتی شیعیانی که در زمان امام صادق علیه السلام بودند و قضاوت می کردند، مجتهد مطلق نبودند. زیرا در آن زمان روایات، در یک جا جمع نبود بلکه در چهارصد کتاب متفرق بود. اجتهاد مطلق هنگامی میسر بود که همه ی روایات در کتابهایی مانند کتب اربعه جمع آوری شده باشد. آنها اجتهاد می کردند و در بعضی از موارد نیز به اشتباه حکم می کردند.

ص: ۱۸

در نهج البلاغه در نامه ی امیر مؤمنان علی علیه السلام به مالک (۱) در مورد شرایط قاضی می خوانیم: ثُمَّ اخْتَرْ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ وَ لَا تُمَحِّكُهُ الْخُصُومُ (یعنی متخاصمین او را خشمگین نمی کنند.) ... وَ أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ ... (۲)

واضح است که مالک اشتر به قضات متعددی در مصر احتیاج داشت و در آن زمان به آن تعداد مجتهد مطلق وجود نداشت.

با این حال کسانی که قائل هستند مجتهد، باید مطلق باشد از روایت ابی خدیجه جواب داده اند و گفتند اگر امام علیه السلام فرموده است (يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا) این نسبت به علم قاضی در مقایسه با علم ائمه است و ممکن است فی نفسه علم قضات بسیار زیاد باشد و مجتهد مطلق باشند ولی چون با علم ائمه مقایسه می شود کم به حساب می آید.

یلاحظ علیه: امام علیه السلام در مقام این است که مشکل شیعیان را حل کند از این رو می گوید کسی که مقداری درس بخواند و روایات ما را بداند او می تواند در مقام قضاوت مشکل شما را حل کند. اگر آنی که مستشکل می گوید صحیح باشد، مشکل مردم حل نمی شود زیرا این گونه افراد که خودشان مجتهد مطلق هستند افراد کمی می باشند (مخصوصا که همه ی مجتهدین مطلق به مقام قضاوت روی نمی آورند) از این رو باید از اجتهاد مطلق به متجزی تنزل کنیم تا مشکل مردم حل شود و لازم نباشد که برای حل مشکل خود به سراغ قضات فاسق و ظلمه بروند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۲۴
۲- نهج البلاغه (ت الحسون)، شریف رضی، ج۱، ص۷۰۹.

اشکال دوم: مورد روایت قاضی تحکیم است یعنی کسی که به شکل کدخدا منشی می خواهد مشکل را حل کند. دلیل آن هم این عبارت امام علیه السلام است که می فرماید: (فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ) یعنی شما هم به کار آن راضی شوید. مثلا داماد و عروس با هم اختلاف دارند و پدر زن را حکم قرار می دهند. این در حالی است که بحث ما در قاضی رسمی است.

یلاحظ علیه (1) : در آن زمان قاضی رسمی و قاضی حکومت فردی سنی بود و وقتی حکمی را صادر می کرد نافذ و لازم الاجراء بود و چون شعیان در اقلیت بودند حکم قاضی ای که آنها انتخاب می کنند چه بسا لازم الاجراء نبود از این رو امام علیه السلام می فرماید: طرفین باید به قول قاضی، رضایت داشته باشند و حکم او را نافذ بدانند. قاضی غیر رسمی هنگامی حکمش اجرا می شود که طرفین حکم او را قبول کنند.

قضاوت در سابق بسیار ساده بود ولی الآن پرونده ها بسیار پیچیده است و حتی گاه مجتهد مطلق هم با زحمت باید آن را حل کند. بنا بر این قاضی باید مدتی زیر نظر یک قاضی کار کند تا فوت و فن قضاوت آشنا شود.

نکته ی دیگر این است که در امر قضاوت بین مجتهد انفتاحی، انسدادی حکومتی و انسدادی کشفی فرقی نیست و همان گونه که فتوای آنها نافذ است حکم آنها نیز در امر قضاوت نافذ می باشند. زیرا هر سه دسته به وسائل و سایر منابع روایی مراجعه می کنند و فقط از نظر عقیده گاه قائل به انفتاح هستند و گاه انسداد.

ص: ۲۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۲۴

بحث اخلاقی:

عن امیر مؤمنان علیه السلام: الناس من خوف الذل فی ذل (۱)

انسانها از آینده ی خود و اینکه شاید آینده اشان تأمین نشود در هراسند از این رو گاه افرادی هستند که به همین دلیل از حوزه بیرون می روند و دنبال کارهایی می روند که در شأن آنها نیست.

خداوندی که این حوزه را دایر کرده است آینده را نیز برای آنها در نظر گرفته است. باید قدر حوزه را دانست و امیدوار بود که آینده اشان تأمین و درخشان خواهد بود.

در زمان آقا سید محمد تقی خوانساری، طلبه ی فاضلی نزد ایشان آمد و گفت که تصمیم دارد از لباس روحانیت بیرون آید و به دنبال کار دیگری رود. آیت الله خوانساری به گریه افتاد و این آیه را تلاوت فرمود: (وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً) (۲) انسان گاه ممکن است پولدار باشد ولی از نظر روحی آرام نباشد. انسان گاه غنی تر می شود ولی زندگی او لذت بخش نمی باشد.

اقسام مجتهد و علوم پیش نیاز اجتهاد ۹۴/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقسام مجتهد و علوم پیش نیاز اجتهاد

سخن در اجتهاد است و فصل اول را خواندیم که عبارت بود از تعریف اجتهاد و آثار مترتب بر آن.

تقسیم الاجتهاد الی اجزاء و تجزی: گاه اجتهاد را تقسیم می کنیم آن را به اجتهاد اطلاقی و تجزئی تقسیم می کنیم و گاه مجتهد را تقسیم کرده آن را به مجتهد مطلق و متجزیء تقسیم می کنند. بنا بر این اگر آن دو، صفت برای اجتهاد باشند از مصدر استفاده می کنیم ولی اگر صفت برای مجتهد باشند اسم فاعل را به کار می بریم.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۲۰، ص۳۴۰، حدیث ۸۹۰.
۲- طه/سوره ۲۰، آیه۱۲۴.

اگر یک نفر دارای ملکه ای باشد که بتواند تمام ابواب فقهیه را از ابتدای کتاب طهارت تا دیات، اجتهاد کند او دارای اجتهاد اطلاقی است و او خود، مجتهد مطلق می باشد.

اما اگر کسی فقط در برخی از مسائل بتواند استنباط کند، مثلا فقط توان استنباط را در معاملات داشته باشد او دارای اجتهادی تجزئی است و او را مجتهد متجزیء می نامند.

بحث دیگر این است که آیا در دنیا مجتهد متجزیء وجود دارد: یعنی آیا تجزیء ممکن است؟ شافعی، غزالی و آمُدی قائل به جواز و امکان آن هستند ولی ابو حنفیه و پیروان او تجزیء را قبول ندارند:

ایشان در دلیل اول می گویند: اجتهاد دائر مدار وجود و عدم است فرد یا مجتهد است که یعنی توانایی اجتهاد در همه ی ابواب را دارد یا نیست و در دلیل آن می گویند: اجتهاد ملکه ای است که اجتهاد، ملکه ای راسخ در نفس است که امری است بسیط و یک قسم بیشتر ندارد که بر مجتهد مطلق قابل انطباق است. در وجود ملکه نمی توان قائل به تفکیک شد و امر ملکه دائر بین وجود و عدم است.

در دلیل دوم می گویند: فردی که متجزیء است و می خواهد مثلاـ در خصوص معاملات اجتهاد کند شاید، آن مسأله در معاملات، ارتباطی با صلات و طهارت داشته باشد و فرد چون توان اجتهاد در آن ندارد، شاید از مدارکی که در خصوص آن مسأله در باب عبادات است و در نتیجه ی مسأله مؤثرا است بی خبر باشد. او تا آن علم را به دست نیاورد نمی تواند اجتهاد کند بنا بر این در خصوص معاملات هم مجتهد نیست.

ص: ۲۲

یلاحظ علی الدلیل الاول: این دلیل بسیار ضعیف است زیرا اینکه ملکه بسیط و غیر قابل انقسام است بر خلاف حس می باشد. زیرا ملکه هرچند بسیط است ولی دارای درجات است. مثلاـ خطابه یک نوع ملکه است ولی گاه فردی یک ساعت به شکل روان سخن می گوید و هیچ غلطی در الفاظ او نیست ولی گاه فرد دیگری از ملکه ی خطابه برخوردار است ولی فقط می تواند ده دقیقه به شکل روان سخن بگوید. امام امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز خطیب بوده است و دیگران هم مانند مقامات حریری و مقامات بدیع الزمان هم خطیب هستند. همچنین است در مورد رانندگی و مانند آن.

یلاحظ علی الدلیل الثانی: فرد مجتهد در باب معاملات که توان اجتهاد دارد به حدی می گردد که اطمینان یابد که در ابواب دیگر چیزی که مربوط به آن مسأله باشد وجود نداشته باشد. علی الخصوص که ما وارث یک فقه جامع که حاصل تلاش دوازده قرن فقهاء است می باشیم. بنا بر این اگر کسی در مورد مضاربه نوع کتاب ها را مطالعه کند یقین پیدا می کند که مثلا در باب حج چیزی که مربوط به آن مسأله باشد وجود ندارد.

اذا علمت هذا فاعلم: ان المتجزی یقع موضوعا لاحکام:

الاول: یعمل برأیه

اگر کسی در باب مضاربه تحقیق کرده باشد و فتوایی از خود داشته باشد می تواند به ان عمل کند زیرا او در این حال، عالم است و معنا ندارد عالم، به علم خود عمل نکند. او در این مسأله مانند مجتهد مطلق، عالم است.

الثانی: هل یجوز له الرجوع الغیر او لا؟

آیـا مجتهـد متجزیء می توانـد به مطلق رجوع کنـد؟ حق این است که اگر او در مسأله ای اجتهاد کرده باشـد و قول او با قول مجتهـد مطلق متفاوت باشد او نمی تواند به مجتهد مطلق مراجعه کند زیرا او قول مجتهد مطلق را تخطئه می کند و با این وجود چگونه می تواند به قول او رجوع کند.

اما اگر در موردی اجتهاد نکرده باشد این محل اختلاف است. علماء می گویند او نمی تواند به دیگران مراجعه کند ولی ما در سابق گفتیم که سیره بر جواز رجوع قائم است.

الثالث: هل یجوز ان یرجع المتجزء الی المطلق

مثلا مرجع تقلیـدی فوت کرد و در حوزه، هم مجتهـد مطلق است و هم متجزیء. آیا عوام می تواننـد به آن مجتهد متجزیء که مثلا در باب مضاربه مجتهد است مراجعه کنند؟

حـق این است که نمی شـود به او رجـوع کرد زیرا فرد عـامی که می خواهـد در مسأله ای به متجزیء مراجعه کنـد یـا خودش مجتهـد اسـت کـه این بر خلاـف فرض است زیرا مجتهـد که به دیگری مراجعه نمی کنـد و یـا عـامی است که مراجعه ی او به مجتهد متجزیء باید به اجازه ی اعلم باشد. اگر مجتهد اعلم اجازه ندارد که باز فرد نمی تواند و اگر اجازه دهد، آن فرد عامی در واقع مقلد آن مجتهد اعلم است نه مقلد مجتهد متجزیء.

الرابع: هل رأیه حجه فی باب القضاء او لا؟

مثلاـ در مسأله ای هست که مجتهـد متجزیء قائـل به لزوم قسم است و مجتهـد مطلق قول دیگری دارد. حـال گاه خود قاضـی مجتهد متجزیء است و گاه نیست ولی می خواهد در مسأله ای به قول مجتهد متجزیء مراجعه کند.

همان چیزی که در سابق گفتیم در اینجا هم جاری نیست اگر روایت مقبوله و روایت اول ابو خدیجه باشد مطابق این دو روایت فقط مجتهد مطلق می تواند قاضی باشد و رایش نافذ باشد ولی طبق روایت دوم ابو خدیجه همان طور که گفتیم مجتهد متجزی هم می تواند قاضی باشد. (شیئا من قضایانا)

ان قلت: چرا در باب تقلید قائل به عدم رجوع به متجزیء شدیم ولی در قضاوت قائل به حجیّت قول مجتهد متجزیء شدیم.

قلت: اولا: در قضاوت روایت خاص داریم و همچنین سیره بر آن قائم است ولی در مسائل فرعی نه.

ثانیا: در مورد قضاء باید در هر شهری و منطقه ای یک قاضی باشد و اگر لازم باشد که همه مجتهد مطلق باشند این امری امکان پذیر نیست. این بر خلاف مسأله ی تقلید است که یک مجتهد می تواند مرجع برای تمامی افراد باشد.

ما هو مقدمات الاجتهاد:

مجتهد باید ده علم را دارا باشد:

الاول: العلم بالقواعد العربیه

مجتهد باید صرف و نحو را به شکل کامل بداند زیرا استنباط ما از آیات و روایات است و آنها هم به زبان عربی نگاشته شده اند.

آیت الله حجّت بعد از چند سال که از عمرش می گذشت از ابتدای صرف میر تا مغنی را مطالعه و مرور می کرد.

مثلا (ما) گاه مصدریه است و گاه تصور می شود که نافیه است. البته لازم نیست که متخصص در این فن باشد و مانند سیبویه و یا سید رضی باشد بلکه همان مقدار که قواعد معروف و محل ابتلاء را بداند کافی است.

الثانی: العلم باللغه

علم سابق مربوط به هیئات است و این علم مربوط به ماده می باشد. علت لزوم آشنایی با این علم این است که لغاتی که در زمان رسول خدا (ص) و اهل بیت بود با آنچه در بعد استعمال می شده است متفاوت است از این رو مجتهد باید بداند که آن لغت در زمان رسول خدا (ص) به چه معنا بوده است. از این رو باید به کتاب مرجع مانند لسان العرب، نهایه ی ابن اثیر، مجمع البحرین و از آنها بالاتر به کتاب مقاییس اللغه مراجعه شود.

مثلاـ در شرح لمعه اگر کتاب قضاء را مطالعه کنیم در آنجا یکی از محشین گفته است که کلمه ی قضاء ده معنا دارد. این در حالی است که قضاء یک معنا بیشتر ندارد که همان امر مستحکم است مثلا در آیه ی (فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ) (۱) یعنی آسمان ها را به شکل محکم آفرید.و یا در (وَ قَضی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاه) (۲) به معنای امر کردن نیست بلکه به همان معنای امر محکم است چون پرستش و دوری از شرک چیزی است که اراده ی قاطع خداوند بر آن تحقق یافته است.

ما در سابق در حجیّت قول لغوی گفتیم که اصولیون غالبا می گویند که قول لغوی حجّت نیست ولی ما قائل شدیم که اگر قول جمعی از لغویین را کنار هم بگذاریم از آنها یک نوع اطمینان حاصل می شود. حتی خود علماء نیز در مقام عمل به قول لغوی مراجعه می کنند.

الثالث: علم الاصول

علم اصول از مدارک و مبادیء اجتهاد است. تا انسان به قواعد اصولیه مسلط نشود نمی تواند وارد استنباط شود. مثلا تا ثابت نشود که خبر واحد حجّت است نمی توان در فقه به خبر واحد عمل کرد. تا ثابت نشود که آیا قضایای شرطیه مفهوم دارد یا نه نمی تواند به مفهوم آن در فقه تمسک کند.

۱- فصلت/سوره۴۱، آیه۱۲.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۳.

البته باید در علم اصول، تحولی ایجاد شود. اولین تحول این است که باید مباحث زائد را کمرنگ کنند. مثلا سیزده مقدمه ای که صاحب کفایه در ابتدای کفایه از تعریف علم و وضع و حقیقت و مجاز و مانند آن بحث می کند باید کمرنگ شود.

همچنین مباحثی که بطلان آن ثابت شده مانند انسداد را باید کمتر بحث کنیم.

دوم اینکه مسائلی را که در اصول نیست باید در آن داخل کنیم مواردی چون حجیّت عقل را باید به آن اضافه کرد و ملازمات عقلیه را به شکل دقیق بحث کرد. همچنین قواعدی که اهل سنت حجّت می دانند ولی ما حجّت نمی دانیم مانند قیاس، استحسان، حجیّت قول صحابی و سد ذرایع را باید در اصول داخل کنیم و بحث نماییم. مثلا در ذریعه ی مرتضی، عُده ی شیخ طوسی این مسائل وجود داشته است و بعد حذف شده است.

دیگر اینکه باید در کنار قواعد اصولی باید تمرین عملی هم وجود داشته باشد تا مجتهدپرور باشد.

اخباری ها با اصول مخالف اند و آن را بدعت می دانند.

می گوییم: اخباری ها هم مانند ما به اصول عمل می کنند مثلا محقق بحرانی صاحب حدائق در ابتدای کتاب خود ده دوازده مقدمه را بیان می کند که همه ی آن علم اصول است. البته آنها علم اصول را به شکل مستقل بحث نمی کنند ولی ما آن را به شکل مستقل بحث می کنیم.

مرحوم شیخ حر عاملی کتابی دارد که قواعد علم اصول را بحث می کند و این قواعد در روایات بیان شده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سایر علوم پیش نیاز برای اجتهاد را توضیح می دهیم.

ص: ۲۷

علوم پیش نیاز اجتهاد ۹۴/۰۶/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علوم پیش نیاز اجتهاد

بحث در مبادی اجتهاد است که همان علوم پیش نیاز اجتهاد می باشند. در جلسه ی قبل به علومی اشاره کردیم و اکنون به ادامه ی آن می پردازیم.

الرابع: علم رجال

مجتهد باید راوی ها را بشناند و بداند کدام راوی ثقه است و کدام یک نیست. اکثر احکام از روایات استفاده می شود و ما روایات را بلا واسطه از معصوم دریافت نمی کنیم در نتیجه باید به رواتی که آن را نقل کرده اند آشنایی داشته باشیم.

برای شناخت رجال گاه به کتب مادر مراجعه می کنیم که عبارت اند از:

رجال کشی که ثقه بودن افراد را توسط روایات اهل بیت ثابت می کند.

رجال نجاشی

رجال شیخ طوسی

فهرست شیخ

رجال برقی

این مقدار نیز کافی نیست زیرا متأخرین نیز زحمت های بسیاری کشیده اند و در مورد وثاقت و ضعف راوی کارهای مهمی انجام داده اند که باید از آنها نیز باخبر بود. رجال مرحوم قهپائی و یا مرحوم مامقانی و یا قاموس الرجال مرحوم شوشتری از این قبیل است.

علم رجال بر دو قسم است: گاه انسان در علم رجال مقلد است و گا مجتهد می باشد. اکثر افراد مقلد هستند و به نظر رجالیون مراجعه می کنند.

اما گاه افرادی در این مورد صاحب نظر هستند که پایه گذار آن شیخ محمد اردبیلی است و بعد از او آیت الله بروجردی می باشد به این گونه که فرد حالات روات را مطالعه کند و مقدار روایات او مراجعه شود. (که آیا کم است که علامت این باشد که اهل حدیث نبوده است و یا روایات او زیاد است که این علامت مرتبه ی علمی اوست) همچنین به اساتید و شاگردان او و تعداد آنها مراجعه شود. دیگر اینکه متون روایات او را بررسی کنیم و ببینیم که آیا متون روایات آنها متقن است یا متزلزل.

مثلا متون روایات عمار ساباطی متزلزل است.

ص: ۲۸

این بررسی اجتهادی در رجال مرحوم اردبیلی که دو جلد است وجود دارد. همچنین آیت الله بروجردی در تجرید اسانید این کار را ادامه داده است.

البته مبنای آیت الله خوئی این بود که وقتی به روایتی می رسید می دید که آیا مشهور به آن عمل کرده اند یا نه اگر عمل کرده بودند او هم عمل می کرد حتی اگر روات آن ضعیف بودند و الا عمل نمی کرد حتی اگر روات آن روایت قوی بوده باشند.

یلاحظ علیه: روایات بسیاری داریم که شهرتی در آن مورد وجود ندارد مثلا در مسأله ای دو قول است و شهرتی وجود ندارد و روایات هم دو دسته است در اینجا باید به سند روایات رجوع کرد.

البته مبنای آیت الله خوئی بعدها عوض شد و قائل شدند که قول ثقه حجّت است. ایشان از همان زمان به سراغ علم الرجال رفتند و موسوعه ی رجال الحدیث را نگاشتند.

الخامس: معرفه الکتاب و السنه

مجتهد باید آیات الاحکام و روایات را بشناسد. در مورد آیات الاحکام گاه گفته می شود که چهارصد آیه است و گاه کمتر و یا بیشتر.

مثلاـ مرحوم اردبیلی در کتاب زبده البیان آیات الاحکام را از طهارت تا دیات بررسی کرده است. ایشان غالبا آیاتی را ذکر کرده اند که صراحت در مسأله دارد و حال آنکه در قرآن یک سری آیات است که از آنها می توان حکم فقهی را استنباط کرد و حال آنکه دلالت آنها شفاف نیست و این آیات غالبا مورد غفلت قرار گرفته است.

مثلاـ امام هادی علیه السلام در سامراء تحت نظر بوده است. یک نفر اهل کتاب بود و با زنی مسلمان زنا کرده بود. او محکوم به اعدام شد زیرا به احکام ذمه عمل نکرده بود زیرا او به عرض مسلمان تجاوز کرده بود. هنگامی که می خواستند او را اعدام کنند او شهادتین را جاری کرد. علمایی که در مجلس بودند دو دسته شدند: جمعی قائل به لزوم اجرای حد شدند و جمعی مانند یحیی بن اکثم قائل به عدم آن و می گفتند: به دلیل الاسلام یجبّ ما قبله (۱) او الآن مسلمان شده است و گذشته ی او پاک شده است.

ص: ۲۹

۱- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۷، ص۴۴۸، حدیث۲.

متوکل عباسی دستور داد نـامه ای به امام هادی علیه السلام نوشته شود و جواب آن پرسیده شود. امام علیه السلام حکم به اجرای حـد کرد. بعد که دلیل مسأله را در نام ای دیگر از ایشان جویا شدند امام علیه السلام نوشت: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَ كَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ) (۱)

یعنی قوم عاد و ثمود و مانند آن وقتی عذاب الهی را دیدند ایمان آوردند ولی خداوند می فرماید: ایمان آنها در این زمان به کار نمی آید. بنا بر این ایمانی که هنگام رؤیت عذاب باشد به کار نمی آید و ایمان اختیاری نیست بلکه اضطراری است و فایده ندارد.

ایمان آن فرد کتابی نیز از این قبیل بوده است.

همچنین است در داستان موسی و شعیب که موسی فرار کرده و وارد مدین شد که شعیب آنجا بود و آن مکان قلمرو فرعون نبوده است. دختران شعیب به پدر عرض کردند که او قوی و امین است و او را خوب است اجیر کند. شعیب نیز از او خوشش آمد و گفت: (قالَ إِنِّی أُریدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ عَلى أَنْ تَأْجُرَنی ثَمانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِك) (۲) این آیه ممکن است به ظاهر دلالت بر احکام فقهی نداشته باشد ولی با دقت می توان گفت:

اولا موقع عقد لازم نیست دختر را معین کنند بلکه اگر کسی چند دختر دارد می تواند یکی را عقد بخواند و بعد یکی را انتخاب می کند: (إِنِّی أُریدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ) اللّهم الا ان يقال که این جنبه ی خواستگاری داشته است و عقد خوانده نشده است هرچند ظهور آیه بر خلاف آن است.

ص: ۳۰

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۸۴ تا ۸۵.

۲- قصص/سوره۲۸، آیه۲۷.

دوم اینکه علماء غالبا در مورد مهریه سخت گیری می کنند و حتی اگر یک مصحف هم جزء مهریه باشد قیمت مصحف را می گویند باید مشخص باشد. این در حالی است که در آیه ی مزبور چنین سخت گیری ای وجود ندارد زیرا شعیب در مورد مهریه می گوید که هشت سال برای من کار کند و اگر خواستی تا ده سال ادامه بده.

حتی یکی از علماء می گفت که علماء از سوره ی مسد احکام شرعیه ی متعددی را استنباط کرده اند.

اما در مورد سنت فرد می تواند به وسائل الشیعه مراجعه کند که البته بهتر است مصادر روایات وسائل مانند کتب اربعه و مانند آن را نیز مطالعه کرد. گاه به سبب اختلاف نسخه اگر انسان به کتب مادر مراجعه کند بسیاری از مشکلات روایات برایش حل می شود.

السادس: معرفه المذاهب الفقهیه فی عصر الائمه

انسان باید با مذاهب فقهی اهل سنت، آنهایی که معاصر با اهل بیت بودند آشنا شود. مذاهبی چون مالک، ابو حنفیه، شَعبی و مانند آن را باید بررسی کرد و علت آن این است که گاه فتاوای آنها قرینه بر فهم روایت می شود که آیا روایتی خاص از روی تقیه صادر شده است یا نه. یکی از بهترین کتاب برای شناخت مذاهب فقهی اهل سنت کتاب خلاف شیخ طوسی است که در زمان آیت الله بروجردی علماء اهل سنت نزد ایشان آمدند و گفتند آنچه شیخ طوسی در کتابش به ما نسبت داده است صحیح است. همچنین می توان به کتاب مغنی ابن قدامه که کتاب اهل سنت است مراجعه کرد.

ص: ۳۱

السابع: معرفه الشهرات عن غيرها

مجتهد باید فتاوای مشـهور را شناسایی کند. یعنی باید در هر مسأله ببیند که شهرت فتوایی در آن به چه مقدار است. دقت شود که مراد ما شـهرت روایی نیست بلکه شهرت فتوایی است یعنی فتوایی در مسأله ای وجود دارد ولی دلیل روایی بر مسأله وجود نـدارد. غالبـا در کتـاب ارث، فتـاوا به این گونه است. این علامـت بر این است که نزد علماء دلیلی بوده است که به دست آنها رسـیده ولی به دست مـا نرسـیده است. حتی در بـاب تعادل و ترجیـح روایاتی را خوانـدیم که اصـحاب آنی که مطابق شـهرت فتوایی بود را اخذ می کردند و این را قرینه بر آن می گرفتند که روایت خلاف آن از باب تقیه صادر شده است.

الثامن: معرفه القواعد الفقهیه

قاعده ی فقهیه احکام کثیری را تحت عنوان کوچک جمع کرده است. مثلا: ما یضـمن بصـحیحه یضـمن بفاسده و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده و مانند آن.

متأسفانه تدریس قواعد فقهیه در حوزه رسمی نیست و حال آنکه باید تدریس آن یکی از شعب دروس حوزه ی علمیه باشد.

التاسع: معرفه القواعد الریاضیه و الهیئه

باب ارث مملو از قواعد ریاضـی است. همچنین است مسأله ی ارش که شیخ انصاری در تفاوت صحیح و معیب بحثی دارد که مملو از جبر و مقابله است. بنا بر این فقیه بایـد مقـداری از قواعد ریاضـی و قواعد هیئت جدید را بداند تا مسائل قبله و وقت را بتواند حل کند.

العاشر: التمرین

انسان هرقدر قاعده بخواند باز احتیاج به تمرین دارد. انسان مثلا با خواندن قانون راهنمایی رانندگی، راننده نمی شود بلکه باید به شکل عملی نیز رانندگی کند.

ص: ۳۲

ترتیب الاستنباط:

الاول: عنوان المسأله

ابتدا باید عنوان مسأله روشن شود.

الثانی: اقوال المسأله

باید اقوال مسأله را بررسی کرد و آن را تنظیم کرد یعنی مسأله چند قول دارد و آنها را به شکل تفکیک شده منظم نمود. برای دستیابی به اقوال مسأله می توان به کتاب مفتاح الکرامه ی سید جواد عاملی و یا کتاب مختلف الشیعه ی علامه ی حلی مراجعه کرد.

الثالث: باید صور مسأله را بررسی کرد.

مثلا صاحب عروه می فرماید: التسلط علی صور المسأله نصف الاستنباط.

الرابع: ادله ی هر قول را جداگانه ثبت کنیم.

تا اینجا جمع آوری مواد مورد احتیاج بود اما در بخش بعدی کار اجتهادی شروع می شود.

الخامس: باید کار اجتهادی را شروع کرد و نظر برتر و یا قول دیگری را انتخاب نمود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ التصویب و التخطئه می رویم.

کلامی پیرامون شهادت امام جواد علیه السلام:

علمیت حضرت در ده یا چهارده سالگی روشن شد. کتاب احتجاج حاوی موارد متعددی از این قبیل است. یحیی بن اکثم از امام علیه السلام سؤال کرد که انسان محرم، صیدی را شکار کرده است. امام علیه السلام آن چنان صور مسأله را بیان کرد که او گیج شد. یعنی آیا او در حرم است یا نه، صید پرنده است یا غیر آن و مانند آن.

مرحوم عُطاردی کتابی دارد به نام مسند الامام الجواد که مجموع روایات حضرت را جمع آوری کرده است.

التصویب و التخطئه ۹۴/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: التصویب و التخطئه

بحث در اجتهاد است و سخن در مقدمات اجتهاد بود که مواردی را ذکر کردیم و اکنون یک مقدمه ی دیگر را اضافه می

کنیم که عبارت است از شناخت موضوعات. مثلا مجتهد باید بداند که کر چیست و یا استحاله به چه معنا است.

ص: ۳۳

الفصل الرابع: التصویب و التخطئه

چهار مطلب داریم که در آنها تصویب و تخطئه راه ندارد.

اول معارف است: صفات خداوند، توحید و یا معاد همه یک دارای یک رأی است و در آنها دو قول وجود ندارد.

دوم مستقلات عقلیه است یعنی چیزهایی که عقل بر آنها استقلال دارد مانند حسن بودن عدل و قبیح بودن ظلم.

سوم احکام ضروری اسلام است مانند وجوب نماز و روزه. احکام ضروری اسلام که به گونه ای هستند که منکر آنها کافر محسوب می شود دارای تصویب و تخطئه نیستند.

چهارم باب قضاوت است مثلا زید و عمرو در مورد کسی متاعی نزاع دارند، در واقع آن متاع مال یک نفر است و قاضی گاه ممکن است به واقع برسد و گاه نرسد. قاضی اگر خلاف هم حکم کند، واقع عوض نمی شود. از رسول خدا (ص) روایت است که می فرماید: من بر طبق ظواهر مانند بینه و قسم قضاوت می کنم و مکلف به واقع نیستم بنا بر این اگر حکم من بر خلاف واقع درآید، واقع عوض نمی شود.

سه نوع تصویب وجود دارد:

التصویب علی روایه الکفایه: صاحب کفایه قائل است که تصویب بر سه معنا آمده است:

۱- خداوند متعال حکم مشترک و تشریع و حلال و حرامی ندارد و احکام خداوند تابع آراء مجتهدین است.

این قول بالضروره باطل است زیرا همان گونه که در اول معالم الاصول آمده است مستلزم دور است زیرا اجتهاد، فرع بر این است که گمشده ای وجود داشته باشد که مجتهد به دنبال آن باشد حال اگر آن حکم، تابع گشتن مجتهد باشد به دور منجر می شود. البته این قول به اشاعره نسبت داده شده است از این رو به آن التصویب الاشعری می گویند.

ص: ۳۴

۲- التصویب المعتزلی: معتزله قائل هستند احکام خداوند به عنوان حکم مشترک بین عالم و جاهل وجود دارد. اگر مجتهد به آن رسید فبها و الا واقع بر اساس حکم مجتهد تغییر می کند.

۳- التصویب الامامی: شیخ انصاری در اول ظن به عنوان یک احتمال می فرماید: احکام الله المشترک در مقطع انشاء تغییر نمی کند خواه مجتهد به آن برسد یا نه. اما حکم فعلی که وظیفه است، تابع رأی مجتهد می باشد. از این رو مصلحت در امر منشأ می باشد. علت اینکه شیخ انصاری این بحث را مطرح می کند این است که این شبهه وجود دارد که احکام ظاهری گاه مفوّت مصلحت است و گاه سبب وقوع در مفسده می شود. شیخ برای جواب از این شبهه قائل به این است که احکام فعلیه ممکن است جبران کننده ی آن مصلحت از دست رفته و یا جبران کننده ی مفسده ای باشد که فرد در آن واقع شده است.

محقق مشکینی در حاشیه ی کفایه می گوید: امامیه هرگز چنین تصویبی را قائل نیست.

التصویب علی روایه الغزالی: غزالی در کتاب خود به نام المستصفی می گوید: تصویب و تخطئه در جایی است که نصی در آن وارد نشده باشد. جایی که نصی از ناحیه ی شارع در قرآن و سنت و اجماع و عقل وارد شده است آنجا جای تصویب و تخطئه نیست و فقط جای تخطئه است یعنی اگر به واقع رسید فبها و الا تخطئه می شود. در غیر این موارد مانند شرب تتن و یا اینترنت و یا مسائل مستحدثه می گوییم: احکام الله تابع آراء مجتهدین است. بنا بر این همه در ما لا نص فیه مصوبه اند زیرا به آنجا که به آن مکلف بوده اند رسیده اند.

ص: ۳۵

نقول: این کلام معقول هست ولی باطل است.

التصویب علی روایه الشوکانی: شوکانی ابتدا عالم زیدی بوده است و بعد سنی شده و بعد وهابی شده است. ایشان قائل است که معنای تصویب و تخطئه مربوط به حکم نیست بلکه مربوط به گناه و عدم گناه است. مجتهد حتی اگر به خلاف حکم خداوند حکم کند گناهکار نیست زیرا کوشش خود را انجام داده است.

در مقابل گروهی به نام المؤثمه هستند که می گویند اگر مجتهد به واقع نرسد آثم و گنهکار می باشد. که می گویند: مردم گاه کافرند و گاه فاسق و گاه آثم. مجتهد خطاکار که به اشتباه به خطاء رفته است آثم است. نه کافر و نه فاسق.

بنا بر این قائلین به مصوبه یعنی کسانی که می گویند که مجتهد در صورت اشتباه گنهکار نیست.

اذا علمت هذا فنقول: الحق ما علیه المشایخنا الامامیه که در همه جا مخطئه هستند. اگر مجتهد به واقع برسد فبها و الا مخطئه هستیم و دلیل ما روایات فراوانی است که می گوید: خداوند دارای حکم مشترک بین عالم و جاهل است و هیچ موردی نیست که نصی در آن نباشد غایه ما فی الباب گاه نص خاص به دست ما نرسیده است. رسول خدا (ص) در حجه الوداع فرمود: يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَ اللَّهِ مَا مِنْ شَيْ ءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّهِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَيْ ءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّهِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ (۱)

این روایت را عامه و خاصه نقل کرده اند. بنا بر این رسول خدا (ص) همه چیز حتی حکم ارش الخدش را بیان کرده است.

ص: ۳۶

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۷۴، ط دار الکتب الاسلامیه.

در روایت دیگر آمده است:

عَلِیٌّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ حُسَیْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ عَنْ عُمَرَ بْنِ قَیْسٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یَدَعْ شَیْئاً یَحْتَاجُ إِلَیْهِ الْأُمَّهُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِی کِتَابِهِ وَ بَیَّنَهُ لِرَسُولِهِ ص وَ جَعَلَ لِکُلِّ شَیْ ءٍ حَدّاً وَ جَعَلَ عَلَیْهِ دَلِیلًا یَدُلُّ عَلَیْهِ وَ جَعَلَ عَلَی مَنْ تَعَدَّی ذَلِکَ الْحَدَّ حَدّاً. (۱)

عَلِیٌّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ مَا مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا وَ فِیهِ کِتَابٌ أَوْ سُنَّهٌ. (۲)

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ أَبِی الْمَغْرَاءِ عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَ کُلُّ شَیْ ءٍ فِی کِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّهِ نَبِیِّهِ ص أَوْ تَقُولُونَ فِیهِ (یا اینکه از طرف خودتان می گویید) قَالَ بَلْ کُلُّ شَیْ ءٍ فِی کِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّهِ نَبِیِّهِ ص. (۳)

بنا بر این مسائل مستحدثه ای که هر لحظه به وجود می آید همه را می توان از کتاب الله و سنت رسول خدا (ص) استنباط کنیم.

در اینجا اشکالی وجود دارد که شیخ انصاری آن را در رسائل مطرح کرده است و آن اینکه اگر رأی مجتهد یا خبر واحد بر خلاف واقع در آید، اگر خداوند به ما دستور دهد که به آن عمل کنیم این گاه مفوّت مصلحت و گاه سبب ورود در مفسده است.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۵۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۵۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۶۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

همان گونه که گفتیم شیخ از طریق تصویب امامیه آن را حل کرده است و آن اینکه می فرماید: ممکن است از باب تسهیل الامر علی الامه در عمل به خبر واحد و قول مجتهد مصلحتی باشد که آن ضرر را جبران کند. تسهیل از این باب است که اگر خداوند در همه جا حکم به تحصیل علم می کرد مردم یا به مشقت می افتادند و یا به دنبال آن نمی رفتند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ فصل بعدی می رویم که در مورد تبدل رأی مجتهد است.

تبدل رأی مجتهد ۹۴/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تبدل رأی مجتهد (۱) (۲)

الفصل الخامس: اذا تبدل رأی المجتهد

اگر مجتهدی فتوایی داده باشد و خود و مقلدین او به آن عمل کرده باشند و بعد از مدتی از آن فتوا عدول کرده باشد، اولا تکلیف خود مجتهد چه می شود و ثانیا تکلیف مقلدین او چیست؟

قبل از آنکه وارد بحث شویم چند مقدمه را به عنوان تمهید و آمادگی بیان می کنیم:

المقدمه الاولی: موارد تبدل اجتهاد

اول اینکه تبدل اجتهاد گاه در عبادات (۳) است مثلا ـ مجتهدی در اجتهاد اول قائل بود سوره ی کامله در نماز واجب نیست ولی در اجتهاد دوم به این نتیجه رسید که سوره ی کامله در نماز واجب است.

دوم در معاملات بالمعنی الاخص است (مانند بیع و اجاره و امثال آن.) مثلا ـ در ابتدا قائل بود که تقدم قبول بر ایجاب بلا اشکال است و در اجتهاد بعدی قائل شد که باید ایجاب مقدم باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴۳.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۴۷۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴۳.

سوم در معاملات بالمعنی الاعم است (مانند نکاح و طلاق) مثلا در باب نکاح در ابتدا قائل بود عقد فارسی کافی می باشد اما بعد به این نتیجه رسید که عقد، حتما باید عربی باشد.

چهارم در باب طهارات و نجاسات است مثلا سابقا تصور می کرد عرق جنب از حرام پاک است و بعد نظرش بر این شد که

نجس می باشد.

پنجم باب ذباحه: سابقا نظرش این بود که لازم نیست وسیله ی ذبح از آهن باشد بلکه استیل و غیر آن هم کافی است و بعد از مدتی نظرش بر این قرار گرفت که حتما باید سکین که از آهن ساخته شده است باشد.

در همه ی این موارد این ویژگی وجود دارد که فتوای اول او مخالف احتیاط است و فتوای دوم او مطابق احتیاط می باشد.

المقدمه الثانیه: اگر فتوای اول او موافق احتیاط باشد و فتوای دوم (۱) او بر خلاف احتیاط باشد مثلا اول قائل بود که سوره واجب است و یا عربی بودن شرط است و یا تقدم ایجاب بر قبول شرط است و یا عرق جنب از حرام نجس است و اینکه ذبیحه باید با آهن ذبح شود. واضح است که اعمال سابق صد در صد صحیح است چون موافق احتیاط بوده است حتی در آینده نیز می تواند همچنان بر اساس فتوای اول عمل کند زیرا فتوای دوم یک نوع گشایش در زندگی است. آنچه محل بحث است در آن مواردی است که فتوای اول او مخالف احتیاط باشد.

المقدمه الثالثه (۲) : فرق این بحث با مبحث اجزاء در چیست؟

ص: ۳۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴۴.

در جلد اول کفایه این بحث مطرح است:

هل امتثال الامر الواقعی مجز او لا؟ مسلم است که امتثال امر واقعی مجزی است زیرا مولی امر کرده است و من هم آن را انجام داده ام. اگر تعدد شرط بود، مولی می بایست آن را بیان می کرد.

هل امتثال الامر الظاهری مجز عن الواقعی او لا؟ مثلا کسی بر اساس قاعده ی طهارت نماز خواند و بعد بینه قائم شد که عبای او نجس بوده است.

هل امتثال الامر الواقعی الثانوی، مجز عن الواقعی الاولی او لا؟ آیا مثلا اگر کسی تیمّم کند و نماز بخواند و وقت همچنان باقی باشد و فرد به آب دسترسی داشته باشد، آیا باید دوباره نماز بخواند یا نه.

بین این بحث و ما نحن فیه فرق است و آن اینکه نسبت بین این دو مسئله عموم و خصوص من وجه است. به این گونه که در باب تبدل رای مجتهد گاه بحث اخص است و فقط در امتثال امر ظاهری است که همان فتوای مجتهد است که آیا امتثال امر ظاهری کافی است یا نه و حال آنکه در باب اجزاء، بحث اعم است و امر ظاهری، واقعی و و واقعی ثانوی همه را بحث می کنند.

المقدمه الرابعه (۱) : اقوال در مسئله

القول الاول: الاجزاء مطلقا. اگر مجتهد رأیش عوش شود در آینده به رای دوم عمل می کند و عمل سابق او و مقلدینش صحیح و مجزی است حتی اگر فتوای اولش مخالف احتیاط باشد.

القول الثانی: عدم الاجزاء مطلقا. هم مجتهد و هم مقلد همه باید تمامی اعمال گذشته را از سر بگیرند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۴۴.

القول الثالث: تفصیل لصاحب الفصول. محقق خراسانی قول او در کفایه نقل می کند و بعد به آن اشکال می کند و این اشکال و جواب را چنان با هم مخلوط کرده است که موجب شده که فهم کلام او سخت شود.

صاحب فصول قائل است که تخلف بر دو قسم است: گاه حکم، تغییر می یابد و گاه متعلق آن. اگر حکم، تغییر کند حتما باید اعمال گذشته را تکرار کند. مثلاـ فرد تصور می کرد که نماز جمعه کافی است و بعد نظرش بر این شد که در زمان غیبت، نماز جمعه از ظهر کفایت نمی کند.

اما اگر متعلق عوض شود مثلا تصور می کرد که سوره واجب نیست و بعد متوجه شد که واجب است که در این صورت لازم نیست قضا و اعاده کند.

القول الرابع: تفصیل المحقق الخراسانی. امام قدس سره نیز در سابق همین قول را قبول داشت و آن اینکه مجتهدی که به چیزی عمل کرده است باید دید مدرک فتوای اولش چیست. اگر مدرک فتوای اول خود به عقل (1) (عقاب بلاـ بیان) و یا دلیل اجتهادی تکیه کرده باشد و قطع پیدا کرده که حکم خداوند چنان بوده است او در صورت تبدل، باید اعمال گذشته را اعاده کند.

اما اگر مجتهد در فتوای خود به اصول عملیه ی شرعیه مانند اصاله الطهاره عمل کرده باشد در صورت تبدل رأی، لازم نیست که اعمال خود را اعاده کند.

محقق خراسانی همین تفصیل را در بحث اجزاء در مبحث اوامر تکرار کرده است.

علت این تفصیل این است که اگر مدرک او عقل یا دلیل اجتهادی باشد، این چون جنبه ی طریقی دارد، هنگام تخلف واضح می شود که طریقیتی در کار نبوده باشد. طریقیت به این معنا است که آنچه مهم است و معیار می باشد همان واقع است و در صورت تخلف این علامت آن است که فرد به واقع عمل نکرده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴۵.

اما اصول عملیه از باب حکم شرع در حال شک است و طریقیتی در آن وجود ندارد از این رو فرد که به آن عمل کرده است به وظیفه ی خود عمل کرده است.

القول الخامس (۱) : قول صاحب عروه که این مسأله را در اوائل مبحث تقلید مطرح کرده است البته مخفی نماند که بحث ما در یک مجتهد است ولی ایشان بحث در دو مجتهد برده است یعنی فردی از یک مجتهد تقلید کرده و بعد مثلا او از دنیا رفته است و مقلد به سراغ مجتهد دیگری رفته باشد.

سپس او مثال هایی می زند از جمله می گوید که اگر مجتهد اول قائل بود که در تیمّم یک ضربت کافی است و دومی قائل بود که دو ضربت باید باشد که قائل است نمازهای گذشته پاک است.

دوم اینکه مجتهد اول قائل بود که غساله ی نجس پاک است و دومی قائل به نجاست آن بود که هر عملی که در گذشته انجام شد صحیح است.

سوم اینکه اگر حیوانی را با غیر آهن ذبح کرد و مجتهد اول قائل به حلال بودن ذبیحه بود و دومی قائل به نجس بودن آن است. (البته در صورتی که آن گوشت را فروخته و یا مصرف کرده باشد و الا اگر باقی باشد نمی تواند از آن استفاده کند.)

چهارم اینکه اول عقد فارسی را صحیح می دانست و دومی نمی داند.

وجه مشترک همه در این است که اگر موضوع باقی نیست اعمال گذشته صحیح است مثلا نماز را بدون سوره خوانده است ولی اگر موضوع باقی است مثلا گوسفند را به غیر حدید (مثلا با سنگ تیز یا استیل) ذبح کرده است و بعد فتوای او عوض شد در این هنگام اگر نعش گوسفند باقی است باید گفت که غیر مذکی است و نجس می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴۵.

نقول: ما به قول اول معتقدیم و آن اینکه فتوای قبلی مجتهد علی ای حال مجزی است. برای این قول دلائل مختلفی وجود دارد. مثلا اگر قرار باشد اعمال گذشته مجزی نباشد، این موجب حرج می شود.

همچنین سیره بر این مستقر است که اگر بر چیزی عمل کردند و بعد مجتهد دیگر، خلاف آن را گفت از آن به بعد به قول مجتهد دوم عمل می کنند.

بحث اخلاقی:

[تفسیر الإمام علیه السلام] بِالْإِسْنَادِ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ ع قَالَ قَالَ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ع فَقِيهٌ وَاحِدٌ (عالم یا محدث) يُنْقِذُ يَتِيماً مِنْ أَيْتَامِنَا (که یتیمی از ایتام ما که همان شیعه هستند را نجات دهد. شیعیان را یتیم می نامیدند چون یتیم کسی است که سرپرست نداشته باشد زیرا ائمه در آن زمان در میان مردم نبودند در نتیجه شیعه به سپرست خود دسترسی نداشته است.) الْمُنْقَطِعِينَ عَنَّا وَ عَنْ مُشَاهَدَتِنَا بِتَعْلِيمِ مَا هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ أَشَدُّ عَلَى إِبْلِيسَ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ لِأَنَّ الْعَابِدَ هَمُّهُ ذَاتُ نَفْسِهِ فَقَطْ (عابد فقط به فکر خودش است) وَ هَذَا هَمُّهُ مَعَ ذَاتِ نَفْسِهِ ذَاتُ عِبَادِ اللَّهِ وَ إِمَائِهِ لِيُنْقِذَهُمْ مِنْ يَدِ إِبْلِيسَ وَ مَرَدَتِهِ فَذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَلْفِ أَلْفِ عَابِدٍ وَ أَلْفِ أَلْفِ عَابِدَةٍ (1)

شاید سعدی نیز از همین حدیث الهام گرفته است آنجا که داستان عابدی که عبادت را ترک کرده و به مدرسه رفته بود را نقل می کند که از او پرسیدند چرا این کار را کرده است: که گفت عابد مانند غریقی است که خود را نجات می دهد ولی عالم دیگران را نجات می دهد.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲، ص۵، ط بیروت.

اجزاء در صورت تبدل رأی مجتهد ۹۴/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجزاء در صورت تبدل رأی مجتهد

سخن در مورد مجتهدی است که رأی او عوض شده است و رأی اول او مخالف با احتیاط است (بر خلاف رأی دوم که موافق احتیاط می باشد.)

قول اول این است که اگر رأی اول او مخالف احتیاط است باید تمامی اعمال را تکرار کند.

قول دوم این است که اعمال گذشته مجزی است.

قول سوم قول محقق خراسانی و امام قدس سره است و آن اینکه اگر مدرک فتوای مجتهد اماره باشد اعمال گذشته را باید تکرار کنند زیرا اماره طریق به واقع است در نتیجه مجتهد، به واقع مکلف بوده و در فرض مزبور به واقع عمل نکرده است ولی اگر مدرک او اصول عملیه باشد آنچه انجام داده است صحیح است.

قول چهارم قول صاحب عروه است که می گوید اگر موضوع از بین رفته باشد لازم به تکرار نیست و الا باید مطابق فتوای جدید عمل کرد.

ما در میان این اقوال قول به اجزاء را پذیرفته ایم و بر این امر چند دلیل اقامه می کنیم:

دلیل اول: وجود الملازمه بین الامر بالعمل و الاکتفاء عند التخلف (این ملازمه عرفی است و شارع نیز آن را نفی نکرده است.)

وقتی ما به عرف عقلاء مراجعه می کنیم می بینیم که در میان آنها این اصل وجود دارد که اگر کارفرما به کارگر دستور دهد کاری را انجام دهد و کارگر هم بر وفق امر او عمل کرده باشد اگر بعد مولی متوجه شود که کارش اشتباه بوده است هیچ وقت متعرض کارگر نمی شود و این گونه نیست که به او مزد ندهد و بگوید که باید از ابتدا کارش را تکرار کند.

ص: ۴۴

یا مثلا فرض می کنیم که کسی هست که برای سینه یا فشار خون خود به دارویی احتیاج دارد و به کسی دستور می دهد که آن دارو را بر طبق نظر آن داروخانه درست کند. اگر بعد مشخص شود که داروساز اشتباه کرده است و به جای ده جزء، به او نه جزء معرفی کرده است. در اینجا کسی که دارو را درست کرده است خود را مقصر نمی داند. در ما نحن فیه هم شارع دستور می دهد که طبق نظر مجتهد عمل کنیم اگر بعد معلوم شود که مجتهد در اجتهاد خود اشتباه کرده است در اینجا مکلف که مطابق دستور او عمل کرده است را مقصر نمی دانند.

حتی خود مجتهد هم می تواند به شارع بگوید که شما گفتید که به قول زراره و یا محمد بن مسلم و یا اصول عملیه عمل کند

از این رو اگر زراره یا محمد بن مسلم اشتباه کرده باشند، مجتهد خود را مقصر نمی داند. بنا بر این مقلد می تواند همه ی گناهان را به گردن مجتهد بیندازد و او به گردن ناقلین خبر واحد و یا شارع که اصول عملیه را حجّت کرده بود. شارع مثلا اصول عملیه را حجّت کرد و بعد او متوجه شده است که لباس نجس بوده است.

مثالی دیگر: مولایی به بنا می گوید که خانه ای را زیر نظر مهندس بسازد و او هم دقیقا همان کار را انجام می دهد. حال اگر مشخص شود که مهندس در کاری اشتباه کرده باشد عرفا بنا را مقصر نمی دانند بلکه مزد او را می دانند و اگر لازم باشد کار را تجدید کند، مزد جدید به او می دهند.

ص: ۴۵

ان قلت: ما الفرق بين هذا القول و القول بالتصويب

یعنی گفته شده است که قول به اجزاء شبیه همان چیزی است که قائلین به مصوبه می گویند و شما نیز آن را قبول ندارید.

قلت: مصوبه ی اشعری حکم الله مشترک بین عالم و جاهل را منکر است ولی ما منکر نیستیم.

مصوبه ی معتزلی می گفت اگر اماره بر خلاف واقع باشد، واقع را تغییر می دهد. ما چنین قولی را قبول نداریم. نهایت چیزی که در حق مکلف جاهل می گوییم این است که حکم در مورد او هرچند فعلی هست ولی منجز نیست زیرا هر حکمی که شارع بیان می کند فعلی می شود حتی اگر به دست مکلف نرسیده باشد ولی چون به دست مکلف نرسیده منجز نیست زیرا شرط تنجیز، علم به حکم است. البته شیخ انصاری و جمعی، بر خلاف ما قائل هستند که حکم واقعی در اینجا انشائی است ولی ما قائل هستیم انشائی نیست و فعلی می باشد ولی منجز نیست.

الدلیل الثانی: فتوای دوم ناظر به مستقبل است نه ناظر به گذشته. در میان عقلاء اگر مولی امر دومی را صادر کند می گویند که آن ناظر به آینده می باشد نه گذشته.

و من هنا تبین عدم تمامیه القول الاول: قول اول می گفت که باید عمل گذشته را تکرار کرد. علت آن همان دو دلیل فوق است که بیان کردیم.

اما قول سوم که قول صاحب کفایه و قول امام قدس سره است که قائل هستند اگر فتوای مجتهد مستند به خبر واحد که اماره باشد چون اماره طریق به واقع است باید عمل را تکرار کرد ولی اگر فتوای او مستند بر اصل عملی باشد مثلا کسی نماز را اصل طهارت بخواند و بعد متوجه شود که لباس او مشتمل بر خون غیر معفو عنه باشد در اینجا اعاده لازم نیست. علت عدم اعاده در شق اول این است که اماره و یا شهرت و مانند آن طریق به واقع هستند که علامت این است که آنچه شرط است طهارت واقعی است در نتیجه در صورت تخلف فرد به واقع عمل نکرده است و عملش مجزی نیست.

اما در شق دوم که شارع اصول عملیه را حجّت کرده است او در واقع مثلا- طهارت ظاهری را جعل کرده است بنا بر این مشخص می شود که آنچه شرط بوده است اعم از طهارت واقعی و ظاهری است.

نقول: ما نیز در شق دوم قائل هستیم که عمل فرد صحیح است زیرا اصل طهارت می گوید: کل شیء طاهر و کبری که از ناحیه ی شرع صادر شده است می گوید: لا صلاه الا بطهور. بنا بر این صغری، برای کبری جعل مصداق می کند.

اما در شق اول می گوییم: ما هم قبول داریم که شارع اماره را به عنوان طریق حجّت کرده است ولی با این فرق که آنها طریقیت اماره را صد در صد می دانند و ما نود درصد. یعنی شارع چون دیده است که اماره تا نود درصد غرض مولی را تأمین می کند آن را حجّت کرده است زیرا اگر آن را حجّت نمی کرد مردم به عسر و حرج می افتادند زیرا مجبور بودند به سراغ خبر متضافر و متواتر بروند. بنا بر این شارع با جعل خبر واحد به مقدار همان نود درصد واقع را خواسته است و الا اگر صد در صد واقع را می خواست دستور می داد که به خبر متواتر عمل شود.

اما قول صاحب عروه که بین بقاء موضوع و عدم آن فرق می گذارد می گوییم: ایشان مثال می زند به اینکه اگر موضوع باقی باشد مانند گوشتی که مثلا- با غیر آهن تیز ذبح شده باشد اگر گوشت باقی باشد نمی توان از آن استفاده کرد ولی اگر موضوع از بین رفته باشد تکلیفی نسبت به آن وجود ندارد.

ص: ۴۷

ما در جواب می گوییم: ما الفرق بین هذا المثال و مثال دیگر که ایشان در آن، قائل به اجزاء شده است و می گوید: اگر عاقد، عقد ازدواج را به فارسی بخواند و یا در عقدی که خوانده است قبول مقدم بر ایجاب بوده باشد عقد مزبور صحیح است. زیرا تا آن زمان که زن و شوهر بودند زوجیت آنها صحیح است ولی از این به بعد باید عقد ازدواج را تجدید کنند زیرا زوجیت استمرار دارد.

بنا بر این صاحب عروه باید این قید را نیز اضافه کند که گذشته هرچه باشد صحیح است و لو سببش گذشته باشد و مسبّب در آینده باشد. بنا بر این اگر سبب و مسبّب هر دو گذشته باشد لازم نیست عمل اعاده شود و حتی اگر سبب گذشته باشد و مسبّب استمرار داشته باشد.

به هر حال در عین حالی که ما قائل به اجزاء شده ایم می گوییم که یک سری استثنائاتی نیز وجود دارد و این گونه نیست که ما مطلقا قائل به اجزاء باشیم.

مثلا معتقد بودیم که سی و شش وجب در کر بودن کافی است و بعد متوجه شدیم که باید چهل و دو و اندی وجب باشد. اگر با آب قبلی چیزهای نجسی را آب کشیدیم نمی توانیم بعد از تبدل رأی بگوییم که آن حوض برای نجس های بعدی نیز کافی است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به این استثنائات اشاره می کنیم.

تبدل رأی مجتهد و مسأله ی تقلید ۹۴/۰۶/۲۹

ص: ۴۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تبدل رأی مجتهد و مسأله ی تقلید

سخن در تبدل رأی مجتهد (۱) (۲) است و یا جایی که فردی مقلد یک مجتهد بوده و بعد به سراغ مجتهد دومی رفته است.

سخن در مواردی است که از حکمی که بیان کردیم استثناء (۳) شده است و گفتیم اگر رأی مجتهد تغییر کند قائل به اجزاء هستیم. حال مواردی را بررسی می کنیم:

المورد الاول: دو حوض است که حوض اول ۲۷ وجب بود و حوض دوم ۴۲ وجب و سابقا قائل بودیم که ۲۷ وجب برای رسیدن به حد کر کافی است ولی بعد نظر ما تغییر کرد و قائل شدیم که باید ۴۲ وجب باشد. در اینجا چون موضوع باقی است نمی توان آب حوض اول را کر دانست.

المورد الثانی: جوانی از حرام جنب شده است و سابقا می گفتیم که عرق بدن او از نماز مانعیت دارد و الآن اضافه می کنیم که علاوه بر مانعیت، نجس هم هست. (موانع نماز گاه پاک است ولی مانع است مانند اجزاء ما لا یؤکل لحمه ولی گاه خود آنها نجس نیز هستند.) حال لباس جنب از حرام باقی است و الآن عرق آن خشک شده است. در اینجا چون موضوع باقی است باید آن را نجس نیز بدانیم.

المورد الثالث: اگر مجتهد یقین داشته باشد که نماز بدون سوره کافی است (قطع او بر اساس قول زراره نبود) بعد اجتهاد کرد و متوجه شد که سوره نیز در نماز واجب است. در اینجا نمی توان قائل به اجزاء شد. صاحب کفایه همین مثال را در مبحث اجزاء بیان می کند و قائل می شود که عمل او مجزی نیست. زیرا در جلسه ی قبل گفتیم که هرچند امر به شیء ملازمه با اجزاء است ولی در این مورد امری وجود ندارد زیرا مجتهد بر اساس امر مولی عمل نکرده است بلکه بر اساس عقل و قطع خودش عمل کرده است.

ص: ۴۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۴۳

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۴۷۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۵۱.

همچنین گفتیم که اگر مولی امر دومی را صادر کند این ناظر به گذشته نیست بلکه ناظر به آینده است. واضح است که این در جایی است که گذشته ناظر به امر مولی باشد و حال آنکه در این مثال، گذشته ناظر به امر مولی باشد و حال آنکه در این مورد، مجتهد به امر مولی در گذشته عمل نکرده است بلکه به قطع خود که از مقدماتی برایش حاصل شده بود عمل کرده بود.

المورد الرابع: بحث در جایی است که مکلف، عملی را انجام دهد مثلا نمازی را بدون سوره بخواند که بحث در این است که آیا مجزی هست یا نه. اما اگر عملی را انجام نداده باشد مثلا خبر واحد بگوید که نماز جمعه واجب نیست و مکلف هم نماز را نخوانده باشد در اینجا اجزاء راه ندارد زیرا باید امتثالی صورت بگیرد که بعد بحث شود آیا از واقع مجزی است یا نه.

المورد الخامس: آنچه گفتیم بر اساس قواعد اولیه است نه قواعد ثانویه. بنا بر این اگر در روایت آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ (۱) مسلم است که اگر کسی نماز را خارج از وقت بخواند یا نماز فاقد طهارت باشد در هر حال نمازش باطل است و باید اعاده شود. قواعد اولیه بر اساس قواعد عقلیه است و گاه شارع استثنائاتی به آن زده است.

ص: ۵۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۹۱، ابواب القراءه فی الصلاه، باب۲۹، شماره۷۴۲۷، ح۵، ط آل البیت.

مثلا در باب حج اگر کسی محرمات حج را انجام دهد اگر جاهل باشد مشمول حدیث رفع می شود. اما در روایات آمده است که جماع حتی در صورت جهل به حکم موجب فساد حج می شود. همچنین است در مورد صید در حال جهل که قاعده ی اولیه می گوید که کفاره ندارد زیرا کفاره مربوط به عامد است ولی در روایات آمده است که صید حتی اگر از روی جهل باشد مشمول کفاره است.

دیگر اینکه بحث در اجزاء و عدم آن بر اساس قول به این است که امارات جنبه ی طریقیت دارد و اینکه حکم شارع بین عالم و جاهل مشترک است. اما سببیت که بر اساس فرضیه ی باطلی است را بحث نمی کنیم.

تم الکلام فی المقام الاول فی الاجتهاد و التقلید

المقام الثانی: فی التقلید (۱) (۲)

معنای تقلید در لغت: گاه تقلید از باب تفعّل است و گاه از باب تفعیل.

تقلید از قلاده (۳) است که همان گردنبند است و زیوری که بر گردن می اندازند. بعدا معنای وسیعی پیدا کرد و در سیف و رمح هم به کار برده شده است. گاه در مورد زمام اسب هم به کار برده می شود.

اگر از باب تفعّل باشد، تقلد السیف یعنی شمشیر را حمایل کرد یعنی آن را به گردن انداخت (نه به کمر). در این صورت، مقلِّد همان مجتهد است یعنی مجتهد است که مسئولیتی را پذیرفته و چیزی را به گردن خود انداخته است. این از باب تقلدت الامر است یعنی مسئولیتی را به گردن خود انداخت.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۳.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۲.
۳- لسان العرب، ابن منظور، ج۳، ص۳۶۶.

اما اگر از باب تفعیل باشد مقلِّد غیر از مقلَّد خواهد بود. مثلا قلدت المراه (۱) (۲) (۳) یعنی گردنبند را به گردن زن انداختم که شوهر مقلِّد و زن مقلَّد می شود. مانند قلّدت الخیل یعنی اسب را به زمام مهار کردم.

در باب تقلید، عوام مقلِّد هستند و مجتهد مقلَّد هستند یعنی عوام مسئولیت تقلید را به گردن مجتهد می اندازند. بنا بر این اینکه گاه می گویند که مقلِّد مسئولیت مجتهد را قبول می کند و آراء او را به گردن خود می اندازد تفسیر صحیحی نیست حق این است که مقلِّد مسئولیت عقیدتی و عملی خود را به گردن مجتهد می اندازد.

تقلید یک معنای عرفی دارد که عبارت است از اینکه کسی بدون عقل و درایت از کسی پیروی کند. مثلا می گویند که جوانان امروز از نظر اصلاح موی سر، مقلد آلمانی ها هستند. این تقلید باطل است و مثنوی بر اساس این است که می گوید:

خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید دارد

این همان تقلیدی است که در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است.

اما تقلید معنای دومی هم دارد که همان مراجعه به اهل فن است مانند مراجعه ی مریض به طبیب. این نوع تقلید یک مسأله ی فراگیر است که در کل عالم به آن عمل می شود.

دیگر اینکه تقلید از باب قَلّاده نیست که بر گردن حیوان می اندازند بلکه از باب قِلاده است که همان زیور می باشد که بر گردن عروس می آویزند. قَلّاده یکی از مشتقات آن است.

ص: ۵۲

۱- لسان العرب، ابن منظور، ج۳، ص۳۶۶.

۲- المصباح المنیر، أحمد بن محمد بن علی القیومی المقری، ج۱، ص۲۶۵.

۳- الصحاح، إسماعیل بن حماد الجوهری، ج۲، ص۵۲۷.

اذا علمت هذا فاعلم: تقلید بر سه گونه تعریف شده است

التعریف الاول: الاخذ بقول الغیر. (۱) محقق خراسانی (۲) این تعریف را بیان می کند و به آن اشکالی وارد نمی کند.

التعریف الثانی: التقلید، العمل بقول الغیر. (۳) محقق خراسانی اشکال می کند که اگر تقلید از باب عمل به قول غیر باشد، عمل اول باید بدون تقلید باشد زیرا هنگام شروع به اولین عمل، هنوز عملی محقق نشده است بنا بر این نباید از باب تقلید باشد.

التعریف الثالث (۴) : ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را توضیح خواهیم داد.

معنا تقلید و مسائلی پیرامون آن ۹۴/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنا تقلید و مسائلی پیرامون آن

بحث در تعریف تقلید (۵) (۶) است. گاه در تعریف آن گفته اند: الاخذ بقول الغیر فی العمل. (۷) (۸) بنا بر این اگر کسی رساله ی عملیه مجتهدی را دریافت کند و آن را یاد بگیرد، تقلید محقق شده است.

گاه گفته اند هو العمل بقول الغیر. (۹)

سید در عروه می فرماید: التقلید هو الالتزام بالعمل بقول الغیر. (۱۰)

ص: ۵۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۳.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۴.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۴.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۳.
۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۲.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۳.
۸- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۲.
۹- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۴.
۱۰- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۱۴، ط جماعه المدرسین.

بنا بر این قول اول سخن از تعلم قول غیر دارد، دومی از عمل به قول غیر سخن می گوید و سومی عام است و صرف التزام به

قول غیر را کافی می داند. نه مقید به عمل است (کما اینکه در دومی شرط بود) و نه مقید به تعلم است (کما اینکه در اولی شرط بود.) بنا بر این تعریف سوم اعم است و تعریف اول اخص، و تعریف دوم اخص اخص.

نقول: ما تعریف چهارمی را ارائه می کنیم و آن اینکه: التقلید هو الاستناد بقول الغیر فی مقام العمل. (۱) یعنی انسان که نماز می خواند عمل او مستند به قول مرجع باشد.

اضافه می کنیم که محقق خراسانی به تعریف دوم این اشکال را مطرح کرده بود که لازمه ی این تعریف این است که عمل اول بدون تقلید باشد (۲) زیرا هنوز عملی از او محقق نشده است تا مصداق تقلید باشد.

این اشکال بر تعریف ما وارد نیست زیرا هنگام شروع عمل اول، التزام مزبور وجود دارد.

تعریف چهارم به معنای لغوی تقلید نزدیک تر است. زیرا تقلید که از باب تفعیل (۳) است به معنای چیزی را به گردن کسی انداختن است. تعریف اول و دوم و سوم همه کار خود شخص است که تقلید می کند یعنی یا خودش قول غیر را اخذ می کند و یا به آن عمل می کند و یا به آن ملتزم می شود بر خلاف تعریف سوم که وقتی در عمل خود، به فعل غیر استناد می کند یعنی وزر و وبال عمل خود را به گردن غیر می افکند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۵۴.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۴۷۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۵۵.

اما دلیل بر اینکه تقلید به معنای چهارم است یکی همانی است که گفتیم که تقلید از باب تفعیل است نه از باب تفعل که به معنای تقلّد باشد.

مضافا بر اینکه روایتی (۱) هم بر این امر دلالت می کند. در مدینه، در روایت است که امام صادق علیه السلام در حلقه ی ربیعه الرأی نشسته بود. (ربیعه الرأی در سال ۱۳۶ فوت کرده است و از مفتی های مدینه بوده است و در مسجد حلقه های بحثی ترتیب می داده است و در یک جلسه حضرت هم حضور داشت و گفته شده است که حضرت در آنجا نماز می خواند و دیگران حلقه ی بحث را تشکیل دادند و حضرت هم در آن حضور یافت.)

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع قَاعِداً فِی حَلْقَهِ رَبِيعَهِ الرَّأْيِ فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ (بادیه نشینی آمد) فَسَأَلَ رَبِيعَهَ الرَّأْيِ عَنْ مَسْأَلَهٍ فَأَجَابَهُ فَلَمَّا سَكَتَ قَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ أَ هُوَ فِی عُنُقِكَ فَسَكَتَ عَنْهُ رَبِيعَهُ وَ لَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئاً فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَهَ فَأَجَابَهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ أَ هُوَ فِی عُنُقِكَ فَسَكَتَ رَبِيعَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع هُوَ فِی عُنُقِهِ قَالَ أَوْ لَمْ يَقُلْ وَ كُلُّ مُفْتٍ ضَامِنٌ. (۲) عبارت (أَ هُوَ فِی عُنُقِكَ) علامت این است که تقلید به معنای افکندن مسئولیت بر گردن دیگری است. بعد امام علیه السلام هم بیان فرمود: (هُوَ فِی عُنُقِهِ...)

بنا بر این عمل مکلف بر گردن مجتهد است.

ص: ۵۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۵.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۷، ص۴۰۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا تقلید موضوع برای حکم (۱) شرعی هست؟

به نظر ما تقلید موضوع برای حکم شرعی نمی باشد هرچند در تفسیر امام حسن عسکری آمده است که بعد از آنکه ایشان در مورد علمای فساق صحبت می کند می فرماید: (فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِينِهِ مُخَالِفاً عَلَى هَوَاهُ مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ)

با این حال تفسیر امام حسن عسکری هرچند منسوب به ایشان است ولی این نسبت ثابت نیست و کسی که این تفسیر را مطالعه کند متوجه می شود که این کتاب تالیف شاگردان ایشان است که از ایشان در مجلس درس مطالبی را ثبت کرده اند. به هر حال این روایت قابل استناد نیست و شیخ حر عاملی این روایت را تضعیف می کند.

ان قلت: در پنج مورد تقلید موضوع اثر می باشد از این رو چرا شما می گویید کلمه ی تقلید موضوع اثر نیست. این پنج مورد در عروه الوثقی ذکر شده است که عبارتند از:

یجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاته و عاداته ان یکون مجتهدا او مقلدا او محتاطا. (مقلد در اینجا موضوع حکم وجوب می باشد.)

عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل.

حکم عمل المقلد اذا عدل المجتهد عن رایه الی آخر.

حکم رجوع المقلد من الحی الی الحی المساوی.

حکم بقاء بر میت.

نقول: در مورد اول، مقلد عنوان مشیر است و به متخصص (۲) اشاره دارد عنوان مشیر در جایی است که عنوان، موضوعیت ندارد مثلا می گویند عمامه به سر را باید احترام کرد. معنای آن این نیست که هر کس عمامه دارد را باید احترام کرد و اگر عمامه بر سر ندارد نه. بلکه عمامه اشاره به عالم بودن است. در این مورد نیز کانه می گوییم: یجب ان یکون مجتهدا او محتاطا او راجعا الی المتخصص.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۷.

در مورد دوم نیز جواب قبلی در اینجا هم راه دارد یعنی عمل عامی بدون رجوع به متخصص باطل است.

در مورد سوم نیز یعنی اگر عامی به متخصص مراجعه کند و رای متخصص عوض شود حکمش چیست.

جواب از مورد چهارم: در اینجا نیز تقلید موضوعیت ندارد بلکه باید به دلیل مسأله نگاه کنیم. اگر گفتیم دلیل مسأله، التزام است او بعد از التزام نمی تواند آن را کنار بگذارد زیرا حجّت بر او تمام شده است ولی اگر بگوییم دلیل مسأله عمل است این بستگی به این دارد که فرد به قول مجتهد اول عمل کرده باشد یا نه که اگر عمل کرده باشد نمی تواند از او رجوع کند. اگر دلیل مسأله صرف تعلم باشد، او فقط در فیما لا یتعلم می تواند به دیگری مراجعه کند. خلاصه اینکه قانون کلی این است که اگر کسی حجتی بر او تمام شود نمی تواند از آن به حجّت دیگر عدول کند.

بنا بر این مسأله دائر مدار تقلید نیست بلکه دائر مدار حجّت (۱) است.

جواب از مورد پنجم این است که اجماع داریم تقلید از میت و رجوع به میت باطل است. در اینجا نیز باید معقد اجماع (۲) را بررسی کنیم اگر معقد اجماع آیا تقلید ابتدایی است که مانند اینکه کسی ابتدائا بخواهد از شیخ انصاری تقلید کند یا اینکه معقد اجماع اعم از تقلید ابتدایی و استدامه ای است. اگر بگوییم فقط تقلید ابتدایی باطل است کسی نمی تواند ابتداء از مجتهد تقلید کند و اگر معقد اجماع اعم باشد هر دو نوع تقلید باطل است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۸.

مثلا در زمان امام صادق علیه السلام اگر کسی از ابو بصیر تقلید می کرد اگر او به سراغ ابو بصیر می رفت و به او می گفتند که او فوت کرده است ولی قول او در مسأله چنین است چه بسا او همچنان به قول او عمل می کرد.

تقلید و دلیل برای تقلید کردن ۹۴/۰۷/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقلید و دلیل برای تقلید کردن

گفتیم که تقلید نمی تواند موضوع حکم (۱) باشد. مستشکل پنج مورد را ذکر می کند که در آن تقلید موضوع حکم است و ما در جواب گفتیم که در آنها حکم دائر مدار دلیل آن مسأله می باشد. یعنی معنای تقلید هر چه باشد تفاوت نمی کند.

المسأله الثانیه (۲) :

الامر الاول: دلیل لزوم رجوع عامی (۳) به مجتهد و تقلید از او چیست؟ (این امر مربوط به خود عامی است.)

الامر الثانی: مجتهد (۴) به دلیل می گوید که عامی باید به او مراجعه کند؟ (این دلیل مربوط به مجتهد است.)

اما امر اول: فطرت عامی به او می گوید که خداوند احکامی دارد و رسول خدا (ص) و ائمه نیز احکامی را به انسان ها معرفی کرده اند. بخشی از آن احکام، احکامی الزامی است (اعم از الزام فعل و الزام ترک) بعد می بینند که خودش نمی تواند آن احکام را استخراج کند از این رو باید به سراغ کسی رود که این احکام را می داند.

ص: ۵۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۵۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۵۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۵۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۶۲.

اضافه می کنیم: بشر در تمامی جوانب زندگی خود به همین قانون عمل می کند و فرد جاهل به عالم مراجعه می کند و بر این اساس، بیمار به طبیب مراجعه می کند و حتی طبیب برای ساختن ساختمان مطب به سراغ مهندس می رود و آنها برای خرید ماشین به متخصص در آن مورد می روند و هکذا. بنا بر این هر کس در علمی که دارد متخصص است و او در غیر آن حیطه ی علمی به متخصص در آن فن مراجعه می کند.

سوال: عامی چرا در این مسأله که باید به مجتهد مراجعه کند تقلید نمی کند؟ مثلا در عروه الوثقی آمده است: یجب علی العامی اما ان یکون مجتهدا او مقلدا او محتاطا.

آیا عامی در این مسأله می تواند مقلد باشد؟

جواب اینکه: مقلـد در این مسأله نمی توانـد مقلـد باشد و الا به دور (۱) می انجامـد زیرا اگر بخواهـد در این مسأله تقلید کند، این فرع آن است که قول مجتهـد حجّت باشد و حال آنکه حجّت بودن مجتهد بسـتگی به این دارد که عامی از او تقلید کند و الاـ تـا از او تقلیـد نکنـد حجیّت قول مجتهـد بر او ثـابت نمی شود. بنـا بر این عوام در این مسأله خودش بایـد اجتهاد کنـد و به فطرت خود مراجعه کند.

ثم ان للمحقق الخوئی (۲) هنا بیانا: عامی بایـد دلیل انسداد را در حق خودش جاری کند و بر اساس آن به سـراغ تقلید رود. به این گونه که عامی می گوید:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۵۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۶۰.

اولا: من مکلف به احکامی هستم.

ثانیا: این احکام الزامی بوده قابل ترک نیست.

ثالثا: اگر همه بخواهند مجتهد شوند و یا همه به سراغ احتیاط بروند نظام زندگی به هم می خورد.

رابعا: عقل کشف می کند که شارع قول مجتهد را حجّت قرار داده است.

نقول: این نحوه بیان خوب است ولی به درد کسانی می خورد که در مدرسه ی فیضیه هستند و الا افراد عامی نمی توانند (۱) این چهار مقدمه را برای خودش ردیف کند.

کسانی هستند که با تقلید مخالف هستند و می گویند: تقلید بعینه کار مشرکین (۲) است زیرا وقتی به آنها می گفتند چرا بت ها را عبادت می کنند در جواب به سراغ تقلید رفته می گفتند: (قالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ) (۳)

جواب آن این است که در این آیه پدر و مادر بت پرستان خود جاهل بودند و در نتیجه جاهلی به جاهل دیگری مراجعه می کرد اینجاست که قرآن به این موضوع اشاره کرده می فرماید: (أَ وَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْلَمُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُون) (۴)

این در حالی است که در مسأله ی تقلید محل بحث، جاهل به عالم (۵) مراجعه می کند.

دیگر اینکه اخباری ها در کتاب های خود به تقلید حمله می کنند. این حمله تا زمان محدث بحرانی بود و آن اینکه می گفتند: باید آیات قرآن و روایات (۶) را بیان کرد و تقلید و رجوع به مجتهد معنا ندارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۱.

۳- زخرف/سوره۴۳، آیه۲۲.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱۰۴.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۱.

۶- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۲.

جواب این است که نزاع ما و ایشان لفظی است. شما می گویید که باید به نص مراجعه کرد و مجتهد همان لفظ را فارسی و قابل فهم می کند.

به همین دلیل شیخ بحرانی در مقدمه ی کتاب حدائق اذعان می کند که بسیاری از اختلافات بین اخباری ها و اصولی ها لفظی است و نباید به آنها دامن زد.

کلامی حول روز عرفه:

امام قدس سره می فرمود: ائمه در دعاها به یک سری مسائل فلسفی و عرفانی اشاره می کنند که عقل بشر آن زمان به آن مفاهیم نمی رسید.

خداشناسی بر دو گونه است گاه فطری است و گاه استدلالی و عقلی. افراد را می توان به شکل فطری به خداوند دعوت کرد. علماء عرفان می گویند: اگر کسی بخواهد با برهان، خدا را پیدا کند مانند این است که با شمع بخواهد، آفتاب را پیدا کند.

مثلاـ امام علیه السلام در دعای روی عرفه می فرماید: کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ بِمَا هُوَ فِی وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَیْکَ (امام علیه السلام با این جمله هم فرموده به استدلال احتیاجی نیست و هم استدلال در آن وجود دارد. علت آن هم این است که فقیر بدون غنی نمی تواند زندگی کند.) أَ یَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ حَتَّی یَکُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَکَ (آیا می توان دنیا ظهور داشته باشد ولی خالق آن ظهور نداشته باشد. مثلا آیا این جهان می تواند نوری داشته باشد ولی تو آن نور را نداشته باشی بنا بر این اگر در جهان نور است باید خالق آن نور بالاتری داشته باشد.) مَتَی غِبْتَ حَتَّی تَحْتَاجَ إِلَی دَلِیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ (کی غائب بودی که ما بخواهیم به وسیله ی دلیل به دنبال تو بگردیم زیرا تو همواره حاضر بوده ای. این همان آیه ی قرآن است که می فرماید: (ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنی مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ ما کانُوا) (۱)) وَ مَتَی بَعُدْتَ حَتَّی تَکُونَ الْآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوصِلُ إِلَیْکَ عَمِیَتْ عَیْنٌ لَا تَرَاکَ (مراد رؤیت حسی است نه رؤیت عینی) وَ لَا تَزَالُ عَلَیْهَا رَقِیباً وَ خَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّکَ نَصِیباً (دوست اول و محبوب اول باید خداوند باشد و بقیه ی محبوب ها تالی حب خداوند باشد.) (۲)

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۷.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۶۷، ص۱۴۲، ط بیروت.

این الفاظ نشان می دهد که اهل بیت که آن مسائل دقیق عرفان اسلامی که مطابق با برهان حدیث است را از خداوند گرفته اند و الا مدینه ی آن زمان فکرش به این مضامین بالا نمی رسد. اینجاست که می گوییم: امام علیه السلام از ناحیه ی خداوند انتخاب می شود و از عالم بالا محدَّث است و از عالم بالا به او الهام می شود. آنها نزد کسی درس نخوانده اند و با این حال به این علوم مسلط بوده اند.

دعای عرفه سر تا پا توحید است و باید آن را با دقت خواند.

حجیّت فتوای مجتهد ۹۴/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیّت فتوای مجتهد

در بحث تقلید گاه در مورد وظیفه ی عامی (۱) که تقلید می کند بحث می کنیم و آن اینکه آیا عامی در این مسأله که باید مقلد باشد می تواند از مجتهد تقلید کند که گفتیم نمی تواند (۲) زیرا این مستلزم دور است زیرا حجیّت قول مجتهد در این مورد تأیید نشده است. عامی در این مورد خودش باید به این نتیجه برسد که باید تقلید کند علت آن این است که هنوز حجیّت قول مجتهد بر عامی ثابت نشده است تا در این مسأله به او مراجعه کند. بنا بر این باید فکر کند و ببیند که تکالیفی بر عهده ی اوست و او نمی داند که حکم آن تکالیف چیست، در اینجا عقل به او (از باب حکم یا کشف) می گوید باید به کسی مراجعه کند که آن احکام را می داند. به بیان دیگر می توان گفت که فطرت عامی (۳) به او می گوید که باید در مسائلی که نمی داند به کسی که می داند مراجعه کند.

ص: ۶۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۶۶۰.

این نوع تقلید در زمان اهل بیت هم بوده است زیرا اصل تقلید که به معنای مراجعه به متخصص و فقیه است همواره بوده است. بر این اساس راوی از امام صادق علیه السلام در مورد یونس بن عبد الرحمان سؤال می کند که آیا او ثقه است که بتوانم از او معالم دین خود را بپرسم (۱) . یا اینکه در روایت دیگری می فرماید: به این جالس مراجعه کن. (۲)

البته در آن زمان شیعیان متشتت بودند و ارتباط آنها با هم کم بوده است در نتیجه هر فردی به عالم محل خود مراجعه می کرد. اما امروزه همه می توانند به یک یا چند فقیه مراجعه کنند. این مانند طبابت است که در زمان گذشته هر مریضی به طبیب شهر خود مراجعه می کرد اما امروزه به سبب تسهیل در مراودات افراد اگر در شهر خود نتوانست به استان مرکزی و یا خارج مسافرت می کند تا مداوا شود.

المقام الثانی (۳) : چرا فتوای مجتهد بر ما حجّت است؟

به تعبیر دیگر مجتهد چگونه قائل است که فتوای او بر دیگران حجّت می باشد.

در اینجا گاه با آیات استدلال می کنیم و گاه با روایات.

استدلال به آیات:

آیات در اینجا فراوان است و ما به دو آیه اشاره می کنیم. آیات دیگر در مبحث حجیّت خبر واحد بحث شده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۸، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۴۹، ح۳۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۳، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۳۴، ح۱۹، ط آل البیت.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۲.

الآیه الاولی (۱) : (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ) (۲)

یعنی همه نمی تواننـد به مـدینه رونـد و خـدمت رسول خـدا (ص) رسـیده از ایشان معالم دین را بیاموزنـد بنا بر این از هر فرقه (قبیله) چند نفر خدمت ایشان بروند تا آموزش دیده برگردند و اقوام خود را در محل انذار کنند.

استدلال به این آیه به سه مقدمه احتیاج دارد:

المقدمه الاولی:

در این آیه چنـد امر وجود دارد که دلالت بر وجوب می کنـد از این رو هم تفقه واجب است هم انذار و هم گوش دادن مردم به انـذار آنها (لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ) از باب ترجی نیست زیرا ترجی مخصوص فرد جاهل است و خداوند عالم مطلق می باشد. بنا بر این ترجی در اینجا دلیل بر محبوبیت عمل نزد خداوند است.

ایـن سه واجب است چـون مقـدمه ی آنهـا که (نفر) است واجب می باشـد. لَوْ لا (۳) در اینجـا امتناعیه نیست (ماننـد لولا علی لهلک عمر که امتناعیه است) بلکه تحضیضـیه می باشـد که برای هشدار به کار می رود. لولای امتناعیه بر جمله ی اسـمیه وارد می شود ولی تحضیضیه بر جمله ی فعلیه وارد می شود مانند آیه ی محل بحث.

اگر نفر واجب باشـد ولی این سه مـورد واجب نباشـد این موجب لغویت نفر خواهـد بود. اینماننـد آن است که مولی وضو را برای نمـاز واجب کنـد ولی خود نماز که ذی المقـدمه است را واجب نکنـد که موجب لغویت وجوب وضو و تناقض در کلام مولی می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۶۲.

۲- توبه/سوره۹، آیه۱۲۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۶۲.

المقدمه الثانیه: مراد از «حذر» در (لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ) چیست؟

مراد ترس قلبی (۱) نیست زیرا اگر انسان قلبا بترسد ولی عملا نماز نخواند حذر او بی فایده است. حذری مفید است که همراه با عمل باشد. در قرآن نیز حذر به این معنا استعمال شده است آنجا که خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَکُمْ) (۲) حذر در اینجا به معنای سلاح است یعنی عملا سلاح خود را با خود به همراه داشته باشید. المقدمه الثالثه: آیه مطلق (۳) است از این لحاظ که آنها که نفر می کنند تنها باشند، با هم باشند، کلامشان مفید علم باشد یا نباشد. بنا بر این لازم نیست که خبر آنها متواتر باشد.

بنا بر این مجتهد به این آیه تکیه می کند و می گوید که قول او بر مردم حجّت می باشد.

آیت الله بروجردی می فرمود: این آیه بیشتر به درد افتاء می خورد تا حجیّت خبر واحد زیرا در آن سخن از تفقه است که مراد تعمق در فقه است. این بر خلاف یک راوی است که گاه صرفا خبری را نقل می کند.

نقول: اشکالی به استدلال فوق وجود دارد:

اشکال اول: ظاهر آیه این است که (حذر) باید به دلالت مطابقی (۴) باشد که در نتیجه بر واعظ منطبق است که مردم را می ترساند. مثلا می گوید: (إِنَّ الَّذینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعیراً) (۵)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۶۳.

۲- نساء/سوره۴، آیه ۷۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۶۳.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۶۳.

۵- نساء/سوره۴، آیه ۱۰.

اما مفتی که می گوید سوره جزء نماز است در آن انذاری وجود ندارد. بله به دلالت التزامیه متوجه می شویم که اگر کسی بر اساس آن عمل نکند عقاب می شود. بنا بر این آیه به دلالت مطابقی، مفتی را شامل نمی شود.

اشکال دوم که به نظر ما مهم تر است این است که آیه ی فوق در مقام (۱) بیان کیفیت انذار نیست تا در نتیجه به اطلاق اخذ کنیم. مثلا پزشکی در بین راه ما را می بیند و می گوید که چهره ی شما زرد است و باید دارو مصرف کنی. او در مقام بیان نیست از این رو نمی توانیم به داروخانه رفته دارویی را مصرف کنیم.

ولی گاه به مطب او می رویم و او ما را معاینه می کند و نسخه می نویسد. در اینجا است که او در مقام بیان بوده و باید به دستور او عمل کرد.

آیه ی محل بحث هم در مقام بیان این است که جمعی باید نزد رسول خدا (ص) روند، درس بخوانند و به قبیله ی خود مراجعه کرده آنها را انذار کنند. اما اینکه چگونه آنها را انذار کنند آیا باید با هم باشند یا تک تک، هیچ یک در آیه ی فوق مطرح نشده است و آیه در مقام بیان آنها نیست. بنا بر این آیه در مقام بیان کیفیت انذار نیست تا بتوانیم به اطلاق آن عمل کنیم. بنا بر این دلالت آیه خدشه دار شده است.

الآیه الثانیه (۲) : وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (۳)

ص: ۶۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۶۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۶۴.

۳- نحل/سوره۱۶، آیه۴۳.

این آیه در مورد انبیاء است و ناظر به امت های گذشته است مثلا به یهود و نصاری می گوید که باید از آنها که می دانند سؤال کنند یعنی به علماء خود مراجعه کنند و بپرسند که صفات رسول خدا (ص) در تورات و انجیل آنها آمده است یا نه. البته شأن نزول سبب ضیق دلالت نمی شود مخصوصا که این آیه ناظر به فطرت است یعنی حتی اگر خداوند نیز چنین امری نمی کرد ما فطرتا می فهمیدیم که انسان جاهل باید به عالم مراجعه کند. بنا بر این امر مزبور در آیه ارشادی است زیرا عقل ما نیز آن را درک می کند.

اهل ذکر در روایات ما به ائمه تفسیر شده اند و در کافی بابی در این مورد وجود دارد. به هر حال همه ی اینها از باب مصداق واضح است و در واقع آیه اعم است و هر کسی که دانشی دارد را شامل می شود. انبیاء و ائمه در درجه ی اول هستند و علماء در درجه ی دوم.

استدلال به روایات:

این روایات را در مبحث حجیّت خبر واحد خواندیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد به آنها اشاره می کنیم.

دلیل بر حجیّت فتوای مجتهد بر عامی ۹۴/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل بر حجیّت فتوای مجتهد بر عامی

سخن در این است که به چه دلیل فتوای مجتهد برای عامی حجّت (۱) است.

گفتیم گاه با آیات قرآن (۲) ۰ استدلال می کنند و گاه با روایات (۳) . این روایات در وسائل الشیعه ابواب صفات قاضی باب هشت و نه جمع آوری شده است. ما بخشی از این روایات را در باب حجیّت خبر واحد ذکر کردیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۵.

روات بر دو قسم هستند گاه راویان، کلام را از معصوم می شنیدند و عین همان کلام (۱) را نقل می کردند و در آن اظهار نظر و دخل و تصرف نمی کردند. آنها نه از خاص و عام باخبر بودن و نه از مطلق و مقید و صرفا کلام معصوم را نقل می کردند.

در مقابل رواتی بودند که در کلام معصوم اظهار نظر می کردند و اگر عامی یا مطلقی بود که در کنارش خاص یا مقید بود آن روایات را تخصیص زده و مقید می کردند. ما در روایاتی که مطرح می کنیم به آنهایی اشاره می کنیم که از قبیل دسته ی

دوم می باشند علت این کار اشکالی است که اخباری ها مطرح کرده اند و آن اینکه اهل بیت افراد را به روات ارجاع می دادند و آنها نیز عین کلام معصوم را نقل می کردند و این ارتباطی به توضیح المسائل ندارد زیرا توضیح المسائل عین کلام معصوم نیست بلکه مجتهدین در کلام معصوم تصرف می کنند. جواب ایشان از روایاتی که الآن مطرح می کنیم داده می شود در روایتی به افرادی چون یونس بن عبد الرحمان (که از فقهاء شیعه است)، زکریا بن آدم (که قبر او در شیخان است)، معاذ بن مسلم (پایه گذار علم صرف کما اینکه پایه گذار علم نحو امیر مؤمنان علی علیه السلام است. معاذ شاگرد امام صادق علیه السلام است.)، ابان بن تغلب (ذهبی که انسانی متعصب است و پیرو ابن تیمیه است او را بسیار توثیق می کند. ذهبی حتی پیشنهاد می کند که روایاتی که شیعه در صحاح سته نقل کرده است را حذف کنند و بعد اضافه می کند که این کار عملی نیست زیرا اگر روایاتی که از امثال ابان نقل شده است را حذف کنیم بخش قابل توجهی از روایات ما از بین می رود) و محمد بن مسلم ثقفی (او حافظ سی هزار حدیث از باقرین علیهما السلام بوده است.) این افراد گاه متکلم، فقیه، قاری و مانند آن بودند و کلمات ائمه را سبک و سنگین می کردند و با هم می سنجیدند و تقیه از غیر تقیه را می شناختند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۵.

مثلا از نظر فتوای شیعه اگر کسی بمیرد و یک دختر داشته باشد کل مال پدر به او به ارث می رسد. اهل سنت قائلند که نصف آن را باید به دختر و ما بقی را به عمو داد.

سلمه بن محرز نزد امام علیه السلام در مدینه آمده و عرضه کرد: کسی از شیعیان فوت کرده و مالی دارد و یک دختر و یک عمو نیز دارد و من را نیز وصی کرده است. امام علیه السلام فرمود نصف را به دختر و ما بقی را به عمو تحویل بده.

راوی می گوید بعد از مدینه به کوفه رفتم و اصحاب امام علیه السلام را دیدم و جریان را بازگو کردم. آنها گفتند که امام علیه السلام به خاطر تو تقیه کرده است و آن فتوای واقعی امام علیه السلام نیست. راوی می گوید که سال بعد حج رفته و به نزد امام علیه السلام رفتم و جریان را گفتم و امام علیه السلام پاسخ داد: هنوز تقسیم نکردی؟ او گفت نه. امام علیه السلام فرمود: من به سبب تو این کار را کردم زیرا اگر می رفتی و خلاف آنچه گفتم عمل می کردی به عنوان شیعه تو را مورد اذیت می کردند. من به سبب تو تقیه کردم نه به سبب خودم. اکنون همه را به دختر تحویل بده:

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عُقْبَهَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ سَلَمَهَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ مَاتَ وَ لَهُ عِنْدِی مَالٌ وَ لَهُ ابْنَهٌ وَ لَهُ مَوَالِیَ قَالَ فَقَالَ لِیَ اذْهَبْ فَأَعْطِ الْبِنْتَ النِّصْفَ وَ أَمْسِکْ عَنِ الْبَاقِی فَلَمَّا جِئْتُ أَخْبَرْتُ أَصْحَابَنَا بِذَلِکَ فَقَالُوا أَعْطَاکَ مِنْ جِرَابِ النُّورَهِ فَرَجَعْتُ إِلَیْهِ فَقُلْتُ إِنَّ أَصْحَابَنَا قَالُوا لِی أَعْطَاکَ مِنْ جِرَابِ النُّورَهِ قَالَ فَقَالَ مَا أَعْطَیْتُکَ مِنْ جِرَابِ النُّورَهِ عَلِمَ بِهَا أَحَدٌ قُلْتُ لَا قَالَ فَأَعْطِ الْبِنْتَ الْبَاقِیَ (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۲۳۸، ابواب میراث ولاء العتق، باب۱، شماره۳۲۹۱۵، ح۱۶، ط آل البیت.

عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِی وَ كَانَ خَيْرَ قُمِّيٍّ رَأَيْتُهُ وَ كَانَ وَكِيلَ الرِّضَا ع وَ خَاصَّتَهُ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا ع فَقُلْتُ إِنِّی لَا أَلْقَاكَ فِی كُلِّ وَقْتٍ فَعَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِی فَقَالَ خُذْ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ (۱) متوفای ۲۰۸ است و امام رضا علیه السلام در سال ۲۰۳ به شهادت رسید. اخذ معالم دین با کسی که فقط چند روایت حفظ است و عین کلام معصوم را نقل می کند سازگار نیست. اخذ نشانه های دین در عقائد و احکام و اخذ معالم دین با یک راوی عادی سازگار نیست.

عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِی بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِی كُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِی قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ- الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ- فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجْتُ إِلَيْهِ. (۲)

الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا مقام بالایی است که بر افراد عادی قابل تطبیق نیست.

حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَیْ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيهِ مُعَاذِ بْنِ مُسْلِمٍ النَّحْوِيِّ (البته او پایه گذار صرف بوده است) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: بَلَغَنِی أَنَّكَ تَقْعُدُ فِی الْجَامِعِ فَتُفْتِی النَّاسَ قُلْتُ نَعَمْ وَ أَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ أَخْرُجَ إِنِّی أَقْعُدُ فِی الْمَسْجِدِ فَيَجِی ءُ الرَّجُلُ فَيَسْأَلُنِی عَنِ الشَّیْ ءِ فَإِذَا عَرَفْتُهُ بِالْخِلَافِ لَكُمْ أَخْبَرْتُهُ بِمَا يَفْعَلُونَ وَ يَجِی ءُ الرَّجُلُ أَعْرِفُهُ بِمَوَدَّتِكُمْ وَ حُبِّكُمْ فَأُخْبِرُهُ بِمَا جَاءَ عَنْكُمْ وَ يَجِی ءُ الرَّجُلُ لَا أَعْرِفُهُ وَ لَا أَدْرِی مَنْ هُوَ فَأَقُولُ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا وَ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا فَأُدْخِلُ قَوْلَكُمْ فِيمَا (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۸، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۴۹، ح۳۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۶، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۴۲، ح۲۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۴۸، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، شماره۳۳۴۵۱، ح۳۶، ط آل البیت.

کسی که به اقوال شیعه و سنی آگاهی داشته است فردی عادی نبوده است. او به امام علیه السلام عرض می کند که اگر کسی که از اهل سنت باشد از من سؤال کند فتوای اهل سنت را به او می گویم و اگر از شیعه باشد فتوای شما را می گویم و اگر ندانم مذهبش چیست قول شما و اهل سنت را هر دو به او می گویم. امام علیه السلام نیز به او می فرماید: همین کار را کن که من هم همین گونه عمل می کنم.

قال ابو جعفر لابان بن تغلب: اجلس فی مجلس المدینه، أفت الناس، فإنی أحب أن أری فی شیعتی مثلک (۱)

کسی که در مسجد می نشیند و فتوا می دهد نمی تواند انسانی عادی باشد. امام علیه السلام به ابان علاقه ی بسیاری داشت و وقتی خبر فوت او را به امام علیه السلام دادند امام علیه السلام فرمود: اما و الله لقد اوجع قلبی موت ابان (۲)

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَیْهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَیْسَ کُلَّ سَاعَهٍ أَلْقَاکَ وَ لَا یُمْکِنُ الْقُدُومُ وَ یَجِی ءُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَیَسْأَلُنِی وَ لَیْسَ عِنْدِی کُلُّ مَا یَسْأَلُنِی عَنْهُ فَقَالَ مَا یَمْنَعُکَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِیِّ- فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِی وَ کَانَ عِنْدَهُ وَجِیهاً. (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳۰، ص ۲۹۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳۰، ص ۲۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص ۱۴۴، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، شماره ۳۳۴۳۸، ح ۲۳، ط آل البیت.

اخباری ها و امروزه وهابی ها تقلید را تحریم می کنند. امروز کبار العلمائی که در مکه اند در مورد مسائلی که مطرح می شود فتوای خود را می گویند و کاری با ائمه ی اربعه ندارند و از این رو با اهل سنت در اختلاف هستند.

اخباری ها برای غلط بودن تقلید به آیاتی از قرآن و روایات تمسک می کنند: (۱)

استدلال به آیات:

(وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُونَ) (۲) قرآن می فرماید: بت پرستان علم ندارند که این بت ها خدای آنها است بلکه تخمین می زنند. (خارص به کسی می گویند که حاکم شرع به باغ ها می فرستد و آنها مثلا تخمین می زنند که چه مقدار خرما بر درخت است.) اخباری ها می گویند که مجتهدین علم به حکم خدا ندارند بلکه داخل در یخرصون هستند.

امام قدس سره در استصحاب مبنایی داشت و آن اینکه یقین و علم در قرآن غیر از یقین و علم در منطق است. یقین در منطق به معنای اعتقاد جازمی است که مطابق با واقع باشد ولی یقین در آیات و روایات به معنای حجّت است هرچند مفید علم نباشد. سپس ایشان استدلال می کرد به اینکه زراره که می گفت لباسش پاک بود و بعد احتمال نجاست می دهد او علم قطعی به پاک بودن لباس نداشت یعنی لباس خود را در آب فرات آب نکشیده بود بلکه همسرش مثلا لباس او را آب کشیده بود و او اصاله الصحه جاری می کرد و لباس را پاک می دانست و از آن به یقین به پاک بودن تعبیر می کرد زیرا حجّت بر پاک بودن لباس داشت.

ص: ۷۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۸.

۲- زخرف/سوره۴۳، آیه۲۰.

بنا بر این مجتهد در حکمی که صادر می کند حجّت دارد زیرا آن را از کتاب و سنت استنباط کرده است.

مضافا بر اینکه خرص در آیه ی محل بحث یعنی کلامی که بت پرستان می گویند و اعتقاد دارند بی پایه و صرف تخمین است. کسی که تخمین می زند پنجاه درصد احتمال دارد که کلامش صحیح باشد و پنجاه درصد ممکن است باطل باشد.

آنها همچنین به آیاتی که از پیروی از ظن برحذر می کند استدلال کرده اند. چهار آیه وجود دارد که از این قبیل است. سپس اضافه می کنند که مجتهد نیز علم به حکم الهی ندارد بلکه ظن دارد:

(إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُون) (۱) (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (۲) (وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) (۳) جواب این است که ذیل این آیه ها بیانگر این است که مراد از ظن چه ظنی است. (۴) در آیه ی اول چون خداوند در خاتمه از خرص و تخمین سخن می گوید این علامت آن است که ظن آنها مبنای عقلایی ندارد بلکه یک نوع تخمین و حرف بی پایه است مثلا مردم می بینند که نقاشی ملائکه به صورت دختران است سپس می گویند پس ملائکه از جنس دختر می باشند.

هیچ یک از این آیات ارتباطی به ظن اجتماعی ندارد و حال آنکه قضات و اهل حقوق و مردم به ظن اجتماعی تکیه می کنند. این بر خلاف ظنی است که مجتهدی بعد از مراجعه به کتاب و سنت به آن می رسد.

۱- انعام/سوره۶، آیه۱۴۸.

۲- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۲.

۳- نجم/سوره۵۳، آیه۲۸.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۹.

محقق خراسانی (۱) در کفایه دو جواب غیر صحیحی را ارائه کرده است:

ابتدا می فرماید: این روایات ناظر به اصول دین است و حال آنکه بحث ما در فروع است. این آیات ناظر به مشرکین است و ظن در اصول دین حجّت نیست.

یلاحظ علیه: مورد نمی تواند مخصص باشد. حتی اگر این آیات در خصوص اصول دین باشد موجب تخصص آن به اصول دین نمی باشد.

دوم اینکه می فرماید: ما من عام الا و قد خص و ما من مطلق الا و قد قیّد. بنا بر این این آیات را تقید می زنیم و می گوییم: ان الظن لا یغنی من الحق شیئا الا الظن المستفاد من الکتاب و السنه.

یلاحظ علیه: برخی از آیات قابل تخصیص نیست زیرا لحن آنها به گونه ای که آبی از تخصیص می باشد. این مانند آن است که فردی بگوید: کلام فلانی مزخرف است و نباید آن را قبول کرد مگر فلان کلام او که هرچند مزخرف است ولی باید آن را قبول کرد. ظن هم از این قبیل است. اگر ظن هیچ بهره ای از حق ندارد نمی توان گفت مگر آن مورد که ظن، بهره ای از حق دارد.

مثلا امام علیه السلام می فرماید: تیمّم بر تراب یکفیک عشر سنین. این معنا ندارد که بگوییم مگر در فلان مورد که تیمّم کافی نیست. امام علیه السلام در این مقام در جواب کسی که به آب دسترسی نداشت و می خواست نماز را ترک کند این کلام را فرمود. واضح است که نمی توان آن را تخصیص زد و گفت مگر در فلان مورد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۶۹.

در خاتمه می گوییم که نزاع ما با اخباری ها لفظی است زیرا آنها متن حدیث را به دیگران منتقل می کنند ولی ما متن آن را در قالب فارسی ریخته به مردم می گوییم. اخباری ها هم خود گاه متن حدیث را فارسی کرده و آن را به زبانی آسان به مردم تحویل می دهند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تقلید از اعلم (۱) می رویم.

تقلید از اعلم ۹۴/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقلید از اعلم (۲) (۳)

تقلید از اعلم: ما از این عنوان به الفاضل و المفضول تعبیر می کنیم (فاضل همان اعم است و مفضول غیر اعلم.)

بحث در این است که آیا تقلید از فاضل متعین است یا اینکه فرد بین تقلید از او و مفضول مخیّر می باشد. البته بحث در خصوص جایی است که عامی هم علم دارد که یکی فاضل و دیگری مفضول است و هم علم دارد که فتاوای این دو در مواردی با هم متفاوت است.

در مبحث اجتهاد گفتیم که اگر بخواهیم یک مسأله را بررسی کنیم ابتدا باید عنوان مسأله را بررسی کنیم. آنچه تا به حال گفتیم در مورد عنوان مسأله بود.

حال باید صور مسأله را بررسی کنیم و بعد به سراغ اقوال برویم.

این مسأله سه صورت (۴) دارد:

گاه یکی فاضل است و دیگری مفضول ولی فتاوای این دو با هم یکی است. واضح که در این صورت، تقلید از هر دو بلا اشکال است. زیرا تقلید افضل اگر واجب باشد به سبب اقرب بودن قول او به واقع است و فرض این است که این اقربیت در این شق، هم در فاضل است و هم در مفضول.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۷۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۷۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۴۷۴.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۷۱.

گاه این دو در مواردی با هم اختلاف فتوا دارند (این شق محل بحث ماست.)

گاه من فقط یک علم دارم یعنی می دانم یکی فاضل است و دیگری مفضول ولی علم به اختلاف فتوا و عدم آن ندارم.

به هر حال بحث در شق دوم است و اکنون به اقوال موجود در این مسأله می پردازیم:

در میان اهل سنت مشهور (۱) این است که تقلیـد از مفضول واجب نیست. ابو بکر باقلانی فقیه اشاعره است (متوفای ۴۰۳) که در عصـر شـیخ مفیـد بود و بـا او مناظره ای هم داشت و به شـیخ مفیـد عرض کرد: «ان لک من کل قِدر مَظرفه» یعنی تو از هر دیگی یک قاشق میل کردی یعنی احاطه ی علمی داری. شیخ مفید هم در جواب به او گفت: ظاهرا به فکر شغل پدرت افتادی (که باقلا فروش بود و با دیگ و امثال آن سر و کار داشت.) او قائل به عدم وجوب تقلید از فاضل است.

ابن حاجب که هم ادیب بود و هم فقیه و اصولی (متوفای ۶۴۱) و صاحب کتاب مختصر الاصول است.

بعد از او عضد الدین ایجی صاحب کتاب المواقف (متوفای ۷۵۷) که همه قائل به عدم وجوب هستند.

البته غزالی در کتاب المستصفی (۲) (۳) (متوفای ۵۰۵) قائل به وجوب تقلید از فاضل است.

در میان شیعه شـیخ انصاری تتبع خوبی در این مورد کرده و در رساله ی اجتهاد و تقلید خود منعکس کرده است و قائل اسـت که مشهور بین فقهاء شیعه وجوب تقلید از فاضل است.

ص: ۷۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۷۲.
۳- الرسائل الأربع، الشیخ جعفر السبحانی، ج۳، ص۱۴۷.

اولین کسی که این مسأله را عنوان کرده است سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) در الذریعه است.

بعد از او تا زمان محقق (متوفای ۶۷۶) کسی به سراغ این مسأله نرفته و ایشان در کتاب خود به نام معارج تقلید از فاضل را متعین می داند.

بعد از محقق خواهر زاده ی او علامه ی حلی (متوفای ۷۲۶) قائل به وجوب شده است.

ضیاء الدین (متوفای ۷۴۰) در شرح خود بر تهذیب علامه که خواهرزاده ی او بوده است نیز قائل به وجوب شده است.

شهید اول (متوفای ۷۸۶) و بعد از ایشان محقق ثانی (متوفای ۹۴۰) صاحب کتاب جامع المقاصد قائل به وجوب شده اند.

سپس شهید ثانی که در حکم شاگرد محقق ثانی است (متوفای ۹۶۶) و بعد فرزندش شیخ حسن صاحب المعالم (متوفای ۱۰۱۵) در معالم و بعد شیخ بهاء الدین عاملی (متوفای ۱۰۳۰) و بعد شیخ صالح مازندرانی در شرح خود بر کافی همین را قائل شده است.

دلیل مسأله: الاصل عدم حجیه رأی احد علی احد (۱)

اصل این است که رأی هیچ کس بر دیگری واجب نیست بجز خداوند متعال و به همین دلیل ما قائل به توحید در تشریع هستیم. حتی پیغمبر و امام نیز در این درجه نیستند. از این اصل، نبی (اگر رأی داشته باشد) و هکذا امام خارج شده است. همچنین فاضل هم استثناء شده است ولی دلیل نداریم که مفضول هم استثناء شده باشد. مراد از قاعده ی اولیه در اینجا اصول عقلیه است.

دلیل قائل به جواز تقلید از مفضول: او می گوید: فرض می کنیم که دو مجتهد با هم مساوی (۲) باشند واضح است که تقلید از هر دو جایز است. حال اگر یکی زحمت بیشتری بکشد، ما همان تخییر سابق را استصحاب می کنیم. حال که استصحاب تخییر در اینجا جاری است و ما قائل به تخییر شده ایم این تخییر را عمومیت می دهیم و می گوییم حتی اگر در جایی از ابتدا یکی فاضل و دیگری مفضول باشد آنجا هم قائل به تخییر می شویم زیرا قول به فصل وجود ندارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۷۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۷۵.

یلاحظ علیه:

در مقام جواب نقضی (۱) می گوییم: اگر یکی در ابتدا فاضل بود و دیگری مفضول در آنجا فاضل متعین است حال اگر بعد فاضل کم کاری کرد و مفضول بالا آمد و آن دو با هم مساوی شدند همان تعین تقلید از فاضل را استصحاب می کنیم.

در مقام جواب حلی (۲) می گوییم: یشترط فی المستصحب وحده القضیه ی المتیقنه مع المشکوکه و به عبارت دیگر در استصحاب شرط است که موضوع باقی باشد. اگر در سابق هر دو مساوی بودند، و بعد یکی افضل شد در اینجا موضوع عوض شده است.

بنا بر این مقتضای قاعده ی اولیه تعین فاضل است.

تقلید از اعلم ۹۴/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقلید از اعلم (۳) (۴)

بحث در این است که آیا تقلید از افضل تعین دارد یا اینکه بین افضل و فاضل مخیّر هستیم.

گفتیم مقتضای قاعده ی عقلیه و حکم عقل در اینجا این است که هیچ کس بجز خداوند بر فرد دیگری ولایت نداشته باشد (۵) مگر اینکه خداوند خود بر کسی این ولایت را اعطاء کند کما اینکه بر انبیاء و ائمه و فقهاء چنین کرده است. یقینا افضل از تحت این اصل خارج شده است ولی نمی دانیم آیا فاضل هم خارج شده است یا نه بنا بر این ما دامی که دلیلی بر استثناء نباشد، حکم فاضل تحت اصل مزبور داخل است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۷۵.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۷۵.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص

۵- المبسوط فی أُصول الفقه

در جلسه ی قبل گفتیم که مستشکل می گوید اگر هر دو مساوی بودند مسلماً می توانستیم از هر کدام که می خواستیم تقلید کنیم حال اگر یکی افضل شود همان تخییر را استصحاب می کنیم.

ما ابتدا در مقام جواب نقضی (۱) داده گفتیم اگر ابتدا یکی افضل و دیگری فاضل بود واضح است که می بایست از افضل

تقلید می کردیم حال اگر فاضل نیز بر اثر همت و کوشش، خود را به درجه ی افضل رساند می گوییم که استصحاب سابق اقتضاء می کند که کما کان از کسی که در سابق افضل بود علی التعیین تقلید کنیم.

اشکال دوم (۲) این است که موضوع در اینجا باقی نیست بنا بر این استصحاب جاری نمی شود زیرا در استصحاب شرط است که موضوع باقی باشد.

اشکال سوم این است که استصحاب اصلی است عملی و حکم عقل دلیلی اجتهادی است و با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصل استصحاب نمی رسد.

تم الکلام فی مقتضی القاعده الاولیه بنا بر این اگر دلیلی بر تخییر پیدا کردیم از این اصل عقلی عدول می کنیم و الا همان اصل عقلی بر ما حجّت است.

الدلیل الثانی: السیره العقلائیه (۳)

شیخ انصاری این سیره را این گونه تقریر می کند که عقلاء در امور مهمه، با وجود افضل به فاضل مراجعه نمی کنند.

مثلا در ساخت بناء مهم، به مهندسی ماهر احتیاج دارند مثلا یک سر مهندس و چند مهندس های زیر دست هست. عقلاء با وجود سر مهندس به مهندس های زیردست مراجعه نمی کنند. هکذا در مورد طبابت که برای درمان امراض مهمه با وجود افضل به سراغ فاضل نمی روند. شارع مقدس نیز این سیره را ردع نکرده است بنا بر این حجّت است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه

۲- المبسوط فی أُصول الفقه

۳- المبسوط فی أُصول الفقه

امام قـدس سـره در تهـذیب این دلیل را رد کرده است می فرمایـد: اگر عقلاء با وجود افضل به فاضل مراجعه نمی کنند این از باب احتیاط (۱) است و مـا هم قائـل هستیم که احتیاط افضل و حسن است ولی این موجب تعین نمی شود زیرا احتیاط دلیل بر حسن بودن است نه وجوب. دلیل بر آن هم این است که گاه به سـبب یک سری امور واهیه و بی اساس افضل را رها می کنند و به سـراغ فاضـل می رونـد مثلاـ گاه راه افضل دور است ولی فاضل نزدیک و در دسترس است. این علامت آن است که این سیره یک سیره ی قطعیه نیست بلکه از باب احتیاط چنین می کنند.

یلاحظ علیه: سـیره ی عقلاء هرچند همان است که امام قدس سـره بیان کرده است ولی امور مهمه (۲) عقلاء با وجود افضل به سراغ فاضل نمی روند.

ثانیا: اگر عقلاء با وجود افضل به فاضل مراجعه می کننـد این به سـبب آن است که علم به اختلاف نظر فاضل با افضل نـدارند (۳) و الا هرگز به سراغ فاضل نمی روند و حال آنکه بحث ما در جایی است که اعلم و غیر او از نظر فتوا با هم اختلاف دارند.

بنا بر این در امور مهمه سیره ی عقلائیه می تواند حجّت باشد.

الدلیل الثالث: تقدیم الافضل فی القضاء (۴)

در روایت آمـده است که بـا وجود افضـل نبایـد به فاضل مراجعه کرد. در این خصوص سه روایت وجود دارد که یکی روایت عمر بن حنظله است که البته دلالتی بر مدعای ما ندارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه
۲- المبسوط فی أُصول الفقه
۳- المبسوط فی أُصول الفقه
۴- المبسوط فی أُصول الفقه

در روایت دیگری می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلَيْنِ اتَّفَقَا عَلَى عَدْلَيْنِ جَعَلَاهُمَا بَيْنَهُمَا فِی حُكْمٍ وَقَعَ بَيْنَهُمَا فِيهِ خِلَافٌ فَرَضِيَا بِالْعَدْلَيْنِ فَاخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَيْنَهُمَا عَنْ قَوْلِ أَيِّهِمَا يَمْضِی الْحُكْمُ قَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَفْقَهِهِمَا وَ أَعْلَمِهِمَا بِأَحَادِيثِنَا وَ أَوْرَعِهِمَا فَيُنْفَذُ حُكْمُهُ وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى الْآخَرِ. (۱)

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ذُبْيَانَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُوسَى بْنِ أُكَيْلٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَخٍ مُنَازَعَةٌ فِی حَقٍّ فَيَتَّفِقَانِ عَلَى رَجُلَيْنِ يَكُونَانِ بَيْنَهُمَا فَحَكَمَا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا قَالَ وَ كَيْفَ يَخْتَلِفَانِ قُلْتُ حَكَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلَّذِی اخْتَارَهُ الْخَصْمَانِ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَعْدَلِهِمَا وَ أَفْقَهِهِمَا فِی دِينِ اللَّهِ فَيَمْضِی حُكْمُهُ. (۲)

در نهج البلاغه نیز در نامه ای که امام علیه السلام به مالک نوشته است آمده است: وَ أَوْقَفَهُمْ فِی الشُّبُهَاتِ وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ (۳)

یلاحظ علی هذا الاستدلال (۴) : این دلیل علی الظاهر تمام نیست و باب قضاوت با فتوا متفاوت است زیرا باب قضاوت قابل تخییر نیست زیرا متخاصمین با هم دعوا دارند و باید به یک نفر مراجعه کنند تا بین آنها قضاوت کند و معنا ندارد که بگوییم که به هر کدام که خواستند مراجعه کنند. در باب قضاوت احتیاج به قاطعیت است و حتما باید به سراغ افضل بروند. ولی باب فتوا قول به تخییر مؤونه ی زیادی ندارد. بنا بر این از این روایات که مربوط به باب قضاوت است نمی توانیم حکم را در باب افتاء استنباط کنیم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج

۳- نهج البلاغه، نا

۴- المبسوط فی أُصول الفقه

اللّهم الاـ یقال که در عین اینکه این روایات مربوط به باب قضاوت است ولی اختلاف در قضاوت ناشی از اختلاف در فتوای دو قاضی است. اگر قاضی اعلم مقدم باشد قطعا باید فقیه اعلم هم مقدم باشد زیرا بین این دو عنوان ملازمه وجود دارد.

الدلیل الرابع: ما دل من الروایات علی عدم صلاحیه الفاضل مع وجود الافضل

با بررسی این روایات متوجه می شویم که آنها ناظر به مقام امامت و ریاست و اداره ی امور مسلمین است و به این دلیل است که امام علیه السلام می فرماید: با وجود افضل در جامعه نباید به سراغ فاضل رفت:

الإختصاص قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ تَعَلَّمَ عِلْماً لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ (نزد سفهاء خودنمایی کند.) أَوْ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ يَقُولُ أَنَا رَئِيسُكُمْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ الرِّئَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا (این نشان می دهد که سخن در مورد ریاست و رهبری است.) فَمَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَه. (1)

عن عمرو بن عبید عن ابی عبد الله علیه السلام قال: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَنْ ضَرَبَ النَّاسَ بِسَيْفِهِ وَ دَعَاهُمْ إِلَى نَفْسِهِ وَ فِي الْمُسْلِمِينَ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ ضَالٌّ مُتَكَلِّفٌ. (2)

معتزله دو پایه گذار مهم داشت یکی واصله بن عطاء و دیگری عمرو بن عبید است. دومی بیشتر عمر کرد.

قال الجواد علیه السلام لعمه: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَا عَمِّ إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَداً بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولَ لَكَ لِمَ تُفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَ فِي الْأُمَّهِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ. (3)

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲، ص۱۱۰، ط بیروت.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۴۷، ص۲۱۶، ط بیروت.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۵۰، ص ۱۰۰، ط بیروت.

امام علیه السلام در این روایت با کسانی که می دیدند سن حضرت کم است و با امامت او مخالفت می کردند این سخن را فرموده است.

الدلیل الخامس: قول الافضل اقرب الی الواقع (۱)

قول افضل اقرب به واقع است و از این رو باید قول را اخذ کرد

یلاحظ علیه: گاه می شود که قول فاضل مطابق با افضلی باشد که در قید حیات نیست و آن افضل که الآن مرحوم شده است از افضلی که در قید حیات است بالاتر است. مثلا گاه قول فاضل مطابق با قول محقق صاحب کتاب شرایع می باشد.

اشکال دوم این است که اقربیت الی الواقع قائم به مجتهد است و این چه ارتباطی به مقلد دارد. به تعبیر بهتر، در نظر افضل، مسأله ی اقربیت با خود افضل قائم است ولی در نظر مقلد، این اقربیت با خود مقلد قائم نیست.

بین این ادله همان حکم عقل بهترین دلیل بود و سایر ادله ی قابل نقد بود و تا حدی قابل تمسک بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ادله ی قائلین به تخییر می رویم.

تقلید از اعلم و معنا اعلم ۹۴/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

۷موضوع: تقلید از اعلم و معنا اعلم

سخن در تقلید اعلم (۲) (۳) است. قائلان به تعین تقلید از اعم به چهار (۴) (۵) (۶) دلیل تمسک کردند.

به ادله ی کسانی رسیده ایم که تقلید از غیر اعلم را نیز جایز (۷) می دانند:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه
۲- المبسوط فی أُصول الفقه
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص
۴- المبسوط فی أُصول الفقه
۵- المبسوط فی أُصول الفقه
۶- المبسوط فی أُصول الفقه
۷- المبسوط فی أُصول الفقه

دلیل اول: اطلاق آیات سؤال و نفر

در آیه ی نفر آمـده است که کسانی که نزد رسول خدا (ص) رفته کسب علم کردند وقتی برگشـتند باید مردم را انذار کنند و بترسانند. در این آیه نیامده است که این مسئولیت بر دوش اعلم است نه دیگران. اطلاق این دو آیه علامت آن است که از غیر اعلم نیز می توان مسائل را پرسید.

یلاحظ علیه (۱) : این ادله نـاظر به صورت تعارض نمی باشـد و حال آنکه بحث ما در جایی است که فتوای اعلم و غیر اعلم با هم متعارض باشد. بنا بر این اطلاق آیه صرفا صورت عدم تعارض اقوال منذرین و سؤال شوندگان را شامل می شود.

دلیل دوم: اطلاق روایات ارجاعیه (۲)

روایـات ارجاعیه اطلاق دارد و ائمه هنگامی که شـیعیان را به راویان ارجاع می دادنـد به اعلم اشاره نمی کردنـد و کلام ایشان اطلاق داشت و هم کسانی که با دیگران مساوی بودند را شامل می شد و هم کسانی که اعلم و یا غیر اعلم بودند.

یلاحظ علیه (۳) : همان جوابی که در دلیل اول بیان کردیم در اینجا نیز جاری می باشد.

در سابق هم گفتیم که گاه متکلم در مقام بیان هست و گاه نیست بر این اساس این روایات ناظر به این است که نباید به سـراغ طواغیت رفت بلکه باید به سـراغ شـیعیان اهل بیت رفت و اما اگر این افراد خود با هم اختلاف پیدا کردند چه باید کرد در این روایات بیان نشده است.

ص: ۸۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه
۲- المبسوط فی أُصول الفقه
۳- المبسوط فی أُصول الفقه

دلیل سوم: اطلاق سیره ی مسلمین (۱)

سیره ی مسلمین بر این جاری است که به هر عالمی مراجعه می کردند و نمی گفتند آیا آن عالم افضل است یا فاضل.

یلاحظ علیه: سیره دلیلی است لبّی (۲) و اطلاق ندارد. اطلاق مخصوص دلیل لفظی می باشد. اطلاق سیره از باب تناقض صدر و ذیل است یعنی اگر چیزی اطلاق داشته باشد نمی تواند سیره باشد و اگر سیره باشد نمی تواند اطلاق داشته باشد.

اضافه بر اینکه ما این سیره را قبول نداریم و می گوییم اگر در بلدی دو عالم بود که فتوایشان با هم مختلف بود مردم به اعلم مراجعه می کردند نه عالم.

دلیل چهارم: الرجوع الی الاعلم امر حرجی (۳)

ارجاع همه ی مسلمان که تعداشان بسیار است به یکی دو نفر که اعلم هستند امر مشکلی است.

یلاحظ علیه: بله در زمان های سابق چنین بود زیرا روابط و ارتباطات و وسائل سریع السیر مانند امروزه وجود نداشت بنا بر این مردم ناچار بودند به اعلم نسبی مراجعه کنند یعنی به اعلم در منطقه ی خود مراجعه کنند ولی امروزه این مشکل برطرف شده است (۴) .

دلیل پنجم: شناختن اعلم مشکل است (۵)

یلاحظ علیه: شناخت اعلم مشکل از شناخت اجتهاد مجتهد نیست. شناخت اینکه آیا فرد مزبور مجتهد است یا نه امر سختی است و شناخت اعلم هم به همان اندازه سخت است. کسانی که خبره اند می توانند اعلم را تشخیص دهند هرچند افراد عادی نتوانند اعلم را شناسایی کنند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه
۲- المبسوط فی أُصول الفقه
۳- المبسوط فی أُصول الفقه
۴- المبسوط فی أُصول الفقه
۵- المبسوط فی أُصول الفقه

ما هو المراد من الاعلم؟ (۱)

اعلم سه ملاک دارد و به معنای کثیر العلم نیست بلکه گاه اعلم ممکن است قلیل الاعلم باشد ولی باید سه ملاک زیر را دارا باشد:

ملاک اول: اقوی ملکه

مثلا دو راننده اند که هر دو ملکه ی رانندگی را دارا هستند ولی یکی این ملکه را بیشتر دارد.

ملاک دوم: اکثر خبره

خبرویت اعلم باید بیشتر باشد مثلا بین دو معمار یکی خبرویت بیشتری دارد و اشکالات ساختمان را بیشتر و بهتر تشخیص می دهد.

ملاک سوم: اعرف بمبانی الاستنباط و دقائق العلم.

این ملاک مهتر از دو ملاک قبلی است.

امام صادق علیه السلام اعلم را در روایتی چنین معنا کرده است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ الْعِجْلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ اعْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا. (۲)

البته مراد این نیست که راوی مانند ضبط، روایات را نقل کند بلکه مراد این است که روایات را درک کند.

مَعَانِي الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِيعاً عَنْ سَعْدٍ وَ الْحِمْيَرِيِّ وَ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى كُلِّهِمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَى وُجُوهٍ فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ وَ لَا يَكْذِبُ. (۳)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه
۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج

شناخت معانی کلام اهل بیت در این روایت به عنوان افقه بودن معرفی شده است. واضح است که راویان خود، عرب زبان بودند و معانی کلام اهل بیت را متوجه می شدند بنا بر این مراد امام علیه السلام این است که دقائق کلام و نکات آن را متوجه شوند و به صرف شناخت لفظ و معنا کفایت نکنند.

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی يَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص خَطَبَ النَّاسَ فِی مَسْجِدِ الْخَيْفِ- فَقَالَ نَضَّرَ اللَّهُ عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِی فَوَعَاهَا وَ حَفِظَهَا وَ بَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيهٍ وَ رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ الْحَدِيثَ. (۱)

افقه در اینجا به معنای افهم است زیرا فقه در لغت به معنای فهم می باشد. یعنی گاه شاید یک راوی روایتی را برای دیگری نقل کند ولی شنونده نکته ای از آن استفاده کند که راوی روایت به آن ملتفت نبوده باشد.

دقت علمی را در قالب مثالی توضیح می دهیم:

زنی (۲) از دنیا رفته است و دو خواهر و یک شوهر دارد. شوهر نصف مال را به ارث می برد (زیرا زن فرزندی ندارد) و هر یک از دو خواهر دو ثلث ارث می برد. حال این سؤال مطرح می شود که چگونه باید آن مال را تقسیم کرد زیرا اگر مثلا ما ترک متوفّی را به شش قسمت تقسیم کنیم و شوهر نصف را ببرد می شود سه قسم ولی اگر هر دو خواهر دو ثلث را ببرد می شود چهار قسم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج

۲- المبسوط فی أُصول الفقه

ابن عباس در این مورد می گوید: باید به سراغ قرآن رویم و اگر در قرآن آمده باشد که یک وارث دو سهم دارد به گونه ای که اگر یک سهم را نشد به او بدهیم دومین سهم را ببرد. مثلا در مورد زوج یک بار می فرماید: باید نصف ببرد و بار دیگر می گوید اگر متوفّی اولادی داشته باشد او ربع می برد چنین کسی سهمش بر کسی که در قرآن یک سهم بیشتر ندارد مانند خواهرها مقدم می شود زیرا کسی که در قرآن دو فرد از سهم برایش بیان شده این علامت آن است که قرآن روی او عنایت بیشتری داشته است. بنا بر این نصف ما ترک را به زوج می دهیم و ما بقی را هر چه باقی مانده باشد بین دو خواهر تقسیم می کنند حتی اگر از دو ثلث کمتر شود. این همان مسأله ی عول (۱) است که در میان شیعه مطرح می باشد.

بنا بر این ابن عباس ظاهرا این را از امیر مؤمنان علی علیه السلام اخذ کرده است. اهل سنت نیز آن را از ابن عباس اخذ کرده اند.

اما دیگران قائل شده اند که نقص را بر همه وارد می کنیم و نه به زوج نصف می دهیم و نه به خواهران ثلثان می دهیم بنا بر این مخرج را بالا می بریم تا به عددی برسد که قابل تقسیم باشد و در کتاب ارث توضیح داده شده است و ایشان در واقع به قاعده ی عدل و انصاف عمل می کنند.

ص: ۸۸

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۳۹، ص۱۰۵.

مثالی دیگر: کسی در بیابان است و قبله را نمی شناسد او از باب اشتغال یقینی که اقتضاء می کند برائت یقینی حاصل شود باید به چهار طرف نماز بخواند. او بعد از نماز متوجه می شود که یکی از چهار نماز او باطل بوده است (مثلا رکن را در آن رعایت نکرده است.) علماء می گویند اگر علم اجمالی دارد که یکی باطل بود است اعاده ی چهار طرف لازم نیست ولی اگر بداند که یک طرف نمازش باطل بود همان طرف را باید اعاده کند. در شق اول اصاله الصحه جاری می شود و می گویند ان شاء الله آن نمازی که رو به قبله بوده حاوی آن رکن بوده است ولی در شق دوم باید آن نماز را قضاء کرد. اینجاست که شناخت این نکته دلیل بر فقاهت استنباط کنند است.

تقلید از اعلم ۹۴/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقلید از اعلم

بحث در تقلید از اعلم (۱) (۲) است. گفتیم مسأله ی تقلید از اعلم سه صورت دارد که دو صورت آن را بحث کردیم. جهت مشترکه ی همه ی صور در این است که علم به تفاضل وجود دارد.

صورت اول این بود که علم به تفاضل وجود دارد ولی اختلاف در فتوا وجود ندارد گفتیم که این صورت نتیجه ی عملی ندارد زیرا فتوای اعلم با غیر او یکی است.

صورت دوم جایی بود که هم اختلاف به تفاضل داریم و هم اختلاف در فتوا.

صورت سوم: العلم بالتفاضل و الجهل بالاختلاف (۳)

ص: ۸۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص ۶۷۱.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۴۷۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص ۶۸۶.

المقام الاول (۱) : قاعده ی اولیه و اینکه حکم عقل در این مورد چیست.

قاعده ی اولیه در اینجا با صورت دوم یکسان است و آن اینکه اصاله عدم حجیه رأی احد علی احد در همه جا وجود دارد و از آن تقلید از اعلم استثناء شده است بنا بر این باید به سراغ افضل رفت و از او تقلید کرد چه علم به مخالفت وجود داشته باشد و چه نه. البته حکم عقل مادامی حجّت است که از شرع حکمی بر خلاف آن صادر نشود.

المقام الثانی (۲) : مقتضای ادله ی اجتهادیه

به نظر ما او در این صورت مخیّر است که از افضل تقلید کند یا از مفضول. این صورت با صورت دوم متفاوت است. در صورت دوم مقتضی بر تخییر نبود و مانع موجود بود. اما در این صورت هم مقتضی برای تخییر وجود دارد و هم مانع وجود ندارد.

اما وجود مقتضی بر تخییر بر اساس روایات ارجاعیه است. ائمه شاگردان خود را به تلامذه ی برتر خود ارجاع می دادند و یقینا آن افراد در یک درجه نبودند و امام علیه السلام هم نمی فرمود که باید به افضل مراجعه کرد. بنا بر این در صورت عدم علم به اختلاف، قول همه ی آنها حجّت است.

البته در صورت دوم، نتوانستیم به این روایات احتجاج کنیم زیرا در آنجا گفتیم که روایات ارجاعیه جایی که علم به اختلاف فتوا وجود دارد را شامل نمی شود. از این رو از آنجا که در این مقام ما علم به اختلاف نداریم می توانیم به آن روایات مراجعه کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۸۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۸۷.

اما عدم مانع عبارت است از سیره ی عقلاء و آن اینکه آنها هرچند در امور مهم به اعلم مراجعه می کنند ولی اگر علم به اختلاف نداشته باشند بین اعلم و غیر او فرق نمی گذارند بر این اساس می بینیم که تمامی پزشکان کشور مشتری های خاص خود را دارند و حال آنکه همه در سطح بالای طبابت نیستند این به سبب آن است که بیماران علم ندارند که تشخیص این اطباء با تشخیص اطباء اعلم متفاوت باشد.

تم الکلام فی الصور الثلاثه

مسأله: هل یجب الفحص عن الاعلم او لا (۱)

در مبحث قبل تفاضل، قطعی بود مثلا فحص کرده بودیم و علم به تفاضل پیدا کرده بودیم ولی در اینجا علم به تفاضل نداریم. این مسأله خود چهار صورت دارد:

الصوره الاولی: التفاضل و الاختلاف مجهولان

الصوره الثانیه: التفاضل و الاختلاف معلومان

الصوره الثالثه: التفاضل معلوم و الاختلاف مجهول

الصوره الرابعه: التفاضل مجهول و الاختلاف معلوم

اما الاول: التفاضل و الاختلاف مجهولان (۲)

مثلاـ نمی دانیم در میان چند مجتهدی که وجود دارد آیا از نظر علمی بین آنها فرق هست یا نه و اگر هست آیا اختلاف فتوا دارند یا نه. آیا در این صورت فحص لازم است یا خیر.

باید دید آیا روایات ارجاعیه این مورد را شامل می شود یا نه. حق این است که فحص لازم نیست زیرا ائمه صرفا افراد را به شاگردان برجسته ی خود ارجاع می دادند و اختلاف در فتوای ایشان معلوم نبود. بنا بر این قدر متیقن از این روایات جایی است که اختلاف بین افراد معلوم نبوده باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۸۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۸۸.

اما الثانی: التفاضل و الاختلاف معلومان

در اینجا حتما باید فحص کرد و این در واقع همان صورت دوم است.

اما الثالث: التفاضل معلوم و الاختلاف مجهول

در اینجا فحص لازم نیست و اطلاق روایات این مورد را شامل می شود زیرا علم به اختلاف فتاوا نداریم.

اما الرابع: التفاضل مجهول و الاختلاف معلوم

یعنی علم به اختلاف فتوا داریم ولی نمی دانیم کدام یک اعلم است و کدام یک نیست. در اینجا نیز فحص از افضل لازم است زیرا امر واقعی دائر مدار دو احتمال است. یا اینها متساوی هستند یا با هم از نظر علمی اختلاف دارند. اگر متساوی هستند خطاب من تخییری می باشد اما اگر با هم تفاوت دارند خطاب من تعیینی است و باید فقط از اعلم تقلید کنم. بنا بر این خطاب من بین دو صورت مردد است: تخییر و تعیین. عقل می گوید که باید به سراغ خطاب تعیینی رفت به این گونه که باید فحص کرد و دید کدام یک اعلم است و قول او را انتخاب کرد تا برائت ذمه ی قطعیه حاصل شود.

تنبیهات (۱) :

الاول: لو قلّد الاعلم و کان یفتی بجواز تقلید المفضول

مثلا ما از یک مجتهد اعلم تقلید می کنیم ولی او اجازه می دهد که از غیر اعلم نیز تقلید کنند. در این صورت واضح است که می توان از غیر اعلم تقلید کرد زیرا تقلید از غیر اعلم در اینجا به اجازه ی مجتهد اعلم است و فرد مزبور در واقع از اعلم تقلید می کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۸۹.

الثانی: اذا قلّد الاعلم ثم زالت اعلمیته فصار فاضلا و الآخر افضلا

مثلاـ مجتهـد اعلم که از او تقلیـد می کردیم به سـبب بیمـاری اعلمیت خود را از دست داد. آیـا می توانیم به تقلیـد سـابق باقی بمانیم. حق این است که در آن چند وجه وجود دارد:

القول الاول: به دلیل استصحاب می توانیم همچنان بر تقلید او باقی بمانیم.

القول الثـانی: عقـل می گویـد حـال که موازنه بر هم خورد و او غیر اعلم شـده است آنی که قطعا مبریء ذمه است قول مجتهد جدیـد است که الآن اعلم شده است. این دلیل بر قول اول رجحان دارد زیرا حکم عقل حکمی اجتهادی است و بر استصـحاب که حکمی عملی است مقدم می باشد.

القول الثالث: حکم به تخییر زیرا این از باب دوران امر بین محذورین است یعنی یا بقاء واجب است و یا بقاء حرام می باشد.

این قول نیز باطـل است زیرا عقـل حکم می کنـد که فتوای جدیـد یقینا مبریء ذمه است ولی قول مجتهـد اول در اینکه مبریء ذمه باشد مشکوک است.

الفرع الثـالث: در شـهر ما عالم مجتهـدی بود و ما چون دسترسـی به علماء دیگر نـداشتیم از او تقلیـد کردیم و بعـد که به علماء دیگر دسترسی داشتیم به اعلم دست یافتیم و متوجه شدیم که آن مجتهد، اعلم نبوده است. آیا عدول واجب است.

نقول: اگر علم به اختلاف فتوا داریم عدول واجب است و الا نه.

تبعیض در تقلید و تقلید ابتدایی از میت ۹۴/۰۷/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تبعیض در تقلید و تقلید ابتدایی از میت

سخن در تنبیهاتی بود که در مبحث تقلید از اعلم باقی مانده است.

ص: ۹۳

التنبیه الرابع: التبعیض فی التقلید (۱)

این تنبیه، جدید است و در کتب اصولی مطرح نشده است و آن اینکه سابقا دایره ی علم فقه وسیع نبود و یک فرد می توانست در تمامی ابواب فقه سرآمد روزگار شود ولی امروزه بر اثر روابط زیاد، فقه و مسائل ضروری اجتماع بیش از سابق شده است. مثلا معاملاتی پیـدا شـده است که در سابق نظیری نـداشت، در حـج و سایر عبادات وسائلی ایجاد شده است که در سابق نبوده است بنا بر این اگر یک نفر پیدا شود که در عبادات، معاملات، سیاسات، احوال شخصیه (مانند طلاق و نکاح) اعلم باشد بسیار

مشکل است.

فنقول: چه مانع دارد که فقهاء تقسیم شوند و گروهی در بخش عبادات کار کنند و گروهی دیگر در بخش معاملات و هکذا.

این کار اشکال عقلی و شرعی ندارد و در هر زمینه می توان از اعلم در آن مورد تقلید کرد. ما مشروح این مسأله را در مقدمه ی (المواهب فی تحلیل احکام المکاسب (۲) (۳)) بحث کرده ایم.

البته بایـد بحث شود که این کـار به چه نحوی عملی است، آیا از شأنیت مرجعیت می کاهـد و یا نه ولی به هر حال این فرضـیه ای است که باید روی آن کار شود.

التنبیه الخامس: فی تقلید المیت ابتداء (۴) (۵)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص ۶۹۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص ۶۹۰.
۳- المواهب فی تحریر أحکام المکاسب، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۷.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص ۶۹۱.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۶.

این بحث در مقابل بقاء بر میّت است که بعدا آن را مطرح می کنیم.

اهل سنت همه عامل به این مسأله هستند مثلا از ابو حنیفه که در سال ۱۵۰ فوت کرده است و یا از شافعی که در سال ۲۰۴ فوت کرده است یا از احمد بن حنبل که در سال ۲۴۱ فوت کرده است و یا از مالک که در سال ۱۷۹ فوت کرده است تقلید می کنند.

آیا چنین تقلیدی جایز است مثلا کسی ابتداء از علامه ی حلی تقلید کند. این مسأله در کتب اصولی و فقهی ما از زمان علامه مطرح شده است و او این مسأله را در دو کتاب تهذیب الاصول و نهایه الاصول مطرح کرده است.

اما کسانی که قائل به بطلان تقلید ابتدایی از میّت شده اند: (شیخ انصاری در کتاب مطارح الانظار، اسامی ایشان را ذکر کرده است.)

علامه ی حلی (متولد ۶۴۸ و متوفای ۷۲۶)

خواهر زاده ی او به نام ضیاء الدین اعرجی در کتاب منیه اللبیب فی شرح التهذیب للعلامه (او در سال ۷۴۰ زنده بوده است ولی وفات او در دست نیست.)

شهید اول در کتاب ذکری (متولد ۷۳۴ و متوفای ۷۸۶)

فرزند علامه در کتاب ایضاح الفوائد (متوفای ۷۷۱)

محقق ثانی در جامع المقاصد و می فرماید: اگر کسی بگوید که تقلید از میّت جایز است او سهمی از علم اصول ندارد. (متوفای ۹۴۰)

شهید ثانی در مسالک (متوفای ۹۶۵)

محقق اردبیلی در شرح ارشاد (متوفای ۹۹۳)

شاگرد محقق اردبیلی و فرزند شهید ثانی شیخ حسن صاحب معالم

مرحوم محقق سبزواری در کتاب کفایه

محقق بهبهانی (متوفای ۱۲۴۰)

در مقابل، میرزای قمی در کتاب قوانین تقلید از میّت را جایز دانسته است و علت آن این است که او قائل به انسداد شده است و قائل است که باب علم و علمی مسدود می باشد در نتیجه باید به ظن عمل کرد. از این رو تقلید از میّت چون یکی از اقسام ظن است می تواند مورد عمل قرار گیرد.

اخباری ها نیز قائل به تقلید از میّت هستند. آنها در واقع قائل به بطلان تقلید هستند و می گویند فقط باید از حکم امام علیه السلام تقلید کرد.

دلیل المخالف لتقلید المیت (۱) :

دلیل اول: الدلیل العقلی

اصاله عدم حجیه رأی احد علی احد در اینجا جاری می شود الا ما خرج بالدلیل. قول مجتهد حیّ استثناء شده است زیرا اگر انسان تقلید نکند، شریعت از بین می رود. بنا بر این تقلید از میّت داخل در اصل مزبور است.

دلیل دوم: الاجماع

همانگونه که اسامی علمایی که قائل به بطلان تقلید از میّت هستند را نقل کردیم مشخص می شود که علماء بر بطلان تقلید از میّت اجماع دارند.

یلاحظ علیه (۲) : اجماع مزبور مدرکی است و شاهد آن این است که از زمان علامه مطرح شده است. بله اگر از زمان صدوق مطرح بود می شد گفت که آنها به دلیلی اعتماد کردند که به دست آنها رسیده بود ولی ما به آن دست نیافته ایم. ولی از آنجا که از قرن هفتم به بعد مطرح می شود این علامت آن است که آنها به نصی که به دست ما نرسیده باشد استناد نکرده اند. (ما اعتقاد داریم که اجماع متقدمین کشف از دلیلی می کند که به دست مجمعین رسیده ولی به دست ما نرسیده است ولی اجماعات بعدی علامت آن است که اجماع آنها از روی استنباط بوده است و چنین استنباطی برای خودشان حجّت است نه برای ما.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۳.

ادله الموافق (۱) : کسانی که قائل به جواز تقلید ابتدایی از میّت هستند به ادله ی بسیاری تمسک کرده اند.

الدلیل الاول: اطلاق الآیتین

اطلاق آیه ی نفر و سؤال هم موردی را شامل می شود که منذر حیّ باشد و یا میّت و یا جایی که سؤال شونده زنده باشد یا مرده.

آیت الله خوئی در کتاب تنقیح از این استدلال جواب داده است: این آیه صریح در حیات است زیرا کسی که از دنیا رفته است نمی تواند انذار کند و یا سؤالی را پاسخ دهد.

یلاحظ علیه: جواب آیت الله خوئی کامل نیست زیرا هرچند دو آیه ی فوق صریح در حیّ است ولی حیات مدخلیت ندارد زیرا آنچه ملاک است سخن اوست بنا بر این بین اینکه سخن از کلام او و در زمان حیات او شنیده شود و بین اینکه از قلم او و حتی بعد از وفات آن شنیده شود فرقی نیست. عرف در اینجا الغاء خصوصیت می کند.

فالاولی ان یجاب بجواب آخر: آیه در جایی است که بین فتوای علماء مخالفت نباشد و حال آنکه می دانیم مجتهدین گذشته با هم اختلافات بسیاری داشتند. در سابق نیز گفتیم که قدر مسلم از روایات ارجاعیه جایی است که در میان آنها علم به اختلاف در فتوا نباشد.

الدلیل الثانی (۲) : السیره العملیه بین العقلاء

عقلای عالم در فراگرفتن علم و دانش خود را مقید به حیات معلم نمی دانند. مثلا امروزه ما همه از کتب ملا صدرا و یا سید مرتضی استفاده می کنند و حتی پزشکان از کتاب های ابن سینا استفاده می کنند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۵.

یلاحظ علیه: آموزش علم یک مسأله است و تحصیل عذر مسأله ای دیگر

در آموزش علم بین حیّ و میّت فرق نیست ولی ما در مقام تحصیل معذّر هستیم یعنی عند الله عذر داشته باشیم. یعنی باید در نزد خداوند از مسئولیت بیرون بیاییم. در این مورد شاید عقلاء قائل به احتیاط باشند و بگویند که باید به سراغ معذّریت قاطع رفت (که تقلید از حیّ است) نه مشکوک. در مقام آموزش علم، انسان گاه از کافر هم علم می آموزد ولی بحث تقلید بحث عبودیت و بندگی است. اگر امر دائر مدار بین مشکوک و مقطوع شود، عقلاء به مقطوع عمل می کنند.

الدلیل الثالث (۱) : استصحاب الحجیه

این دلیل را چهار گونه بیان کرده اند و ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را توضیح خواهیم داد.

تقلید ابتدایی از میت ۹۴/۰۷/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقلید ابتدایی از میت (۲) (۳)

سخن در تقلید ابتدایی از میّت است یعنی انسان برای اولین بار از میّت تقلید کند (در مقابل بقاء بر میّت).

الدلیل الثالث: تمسک به استصحاب (۴) (۵) . (این بهترین دلیل قائلین به جواز تقلید از میّت است.)

شیخ انصاری (۶) این استصحاب را به چهار گونه نقل می کند:

سابقا اخذ فتوا از این مفتی که حیّ بود جایز بود و اصل این است که همان جواز باقی باشد. (کانون این استصحاب روی مفتی است.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۶.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۷.
۶- مطارح الأنظار نویسنده، شیخ انصاری، ج۱، ص۲۵۹.

سابقا عوام می توانستند به او که حیّ بود مراجعه کنند و الآن همان را استصحاب می کنیم (کانون این استصحاب روی عوام است.)

سابقا که مجتهد زنده بود حکم آن مسأله وجوب بود و الآن همان را استصحاب می کنیم. (کانون این استصحاب روی حکم مسأله است.)

سابقا رساله ی عملیه ی آن مجتهد جایز العمل بود و الآن هم جایز است.

کل چهار استصحاب فوق در یک استصحاب جمع می شود و آن اینکه سابقا قول مجتهد حجّت بود و الآن که فوت کرده است نیز حجّت است.

سید خوئی در تنقیح بر این استصحاب اشکال کرده می فرماید: در استصحاب شرط است که قضیه ی متیقنه و قضیه ی مشکوکه وجود داشته باشد. یعنی باید یقین به ثبوت باشد و شک در بقاء باشد و حال آنکه هیچ کدام در این استصحاب موجود نیست.

اما یقین به ثبوت حاصل نیست زیرا مثلا قول محقق ثانی بر مردمی که در زمان او می زیستند حجّت بود ولی حجیّت قول او بر ما ثابت نیست.

اما شک در بقاء وجود ندارد زیرا ما یقین به ارتفاع داریم به این گونه که رأی مجتهد قائم به حیات و فکر اوست و وقتی مجتهد از دنیا می رود رأی او هم از بین رفته است. معنا ندارد که خود مجتهد نباشد ولی رأی او باقی باشد.

این اشکال را صاحب کفایه نیز بیان می کند.

یلاحظ علیه (1) : اولا یقین به حدوث وجود دارد و آن اینکه بین قضایای خارجیه و قضایای حقیقه فرق است. قضایای خارجیه همان حکم بر موضوع موجود است و غیر موجود را شامل نمی شود مانند: قُتل من فی العسکر و نُهب من فی الدار. واضح است که قتل آینده و گذشته را شامل نیست و فقط شامل موجودین می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۶۹۷.

در مقابل آن قضایای حقیقیه است که هم شامل موجود در زمان حکم است و هم کسانی که در آینده به دنیا می آیند. مانند وجوب حج که هم شامل کسانی می باشد که در زمان رسول خدا (ص) بوده اند و هم آیندگان. حال رأی مرحوم محقق ممکن است از باب قضایای حقیقیه باشد نه خارجیه یعنی رأی او بر مردم حجّت است چه کسانی که در زمان او زنده بوده اند و چه کسانی که بعدا آمده و خواهند آمد.

در روایات هم چنین است و بر این اساس قول زراره هم برای معاصرین زمان او حجّت است و هم برای کسانی که بعد از حیات او به دنیا آمده اند.

ثانیا: شک در بقاء هم وجود دارد و بعد به عقیده ی ما بعد از وفات مجتهد، موضوع همچنان باقی است. توضیح اینکه موضوع گاه به گونه ای است که باید همیشه باقی باشد و الا اگر موضوع از بین برود حکم آن هم از بین می رود. مانند: المسکر حرام. اگر مسکر به مسکر بودن خود باقی باشد حرام است و الا اگر اسکار از بین برود و شراب، سرکه شود حکم حرمت هم از بین می برد.

ولی در مقابل، احکامی هست که تابع یک لحظه به وجود آمدن موضوع است. یعنی وجود آنی موضوع کافی در استمرار حکم است مانند حکم قطع دست سارق و سارقه که اگر در سابق هم سرقت کرده باشند حکم آن همچنان باقی است.

بر این اساس می گوییم: چه مانعی دارد که حکم محقق از این باب باشد و همان یک لحظه که فتوایی را صادر کرد، تا روز قیامت باقی باشد؟

البته ما به این استصحاب در مبحث بقاء بر میّت اشکال دیگری مطرح می کنیم.

پیامدهای تقلید ابتدایی از میّت:

اول اینکه بر خلاف اتفاق علماء شیعه است. دیده نشده است که علماء کسی را به میّت ارجاع دهند.

ممکن است اشکال شود که نجاشی در مورد ابن ابی عقیل که در سال ۳۰۰ فوت کرده است می گوید: او کتابی نوشته است در حج که هر کسی از خراسان وارد کوفه می شود کتاب او را می خرد. نجاشی متوفای ۴۵۰ است و این علامت آن است که مردم بعد از ۱۵۰ سال همچنان به میّت مراجعه می کردند.

جواب آن این است خریدن به معنای عمل کردن نیست بلکه به معنای مطالعه کردن می باشد.

دوم اینکه: اگر قرار باشد مردم به اموات رجوع کنند، حرکت فقهی دچار مخاطره می شود و مانند فقه اهل سنت می شود که در اجتهاد در میان آنها در سال ۶۰۰ متوقف شده است. البته امروزه اهل سنت از خواب بیدار شده و کم کم به فکر باز کردن باب اجتهاد افتاده اند. به همین دلیل حوزه های شیعه باید در هر دوره به فکر تربیت مجتهد باشد و الا حتی اسلام نیز به خطر می افتد زیرا بخشی از اسلام مربوط به احکام می باشد.

سوم اینکه: پیشرفت تمدن موجب تغییر موضوعات شده است و در نتیجه حکم آنها نیز عوض شده است. مثلا شیخ انصاری در متاجر قائل است که منسوجات و ظروف از قبیل قیمی است نه مثلی زیرا ظروف و البسه ی همسان وجود ندارد بنا بر این اگر کسی ظرفی را تلف کرد باید قیمت آن را پرداخت کند نه مثل آن را.

ص: ۱۰۱

اما امروزه اینها مثلی هستند زیرا صنعت ظروف و لباس همه را شبیه هم تولید می کند. بر خلاف سابق که همه دست باف بود و ظروف و البسه شبیه هم نبودند.

همچنین در سابق علماء بیع خون را حرام می دانستند زیرا قائل بودند که برای آن منفعت محلله ای وجود ندارد ولی امروزه، خون مایه ی حیات شده است. حکم خداوند در این موارد عوض نشده است بلکه چون موضوع عوض شده است حکم آن نیز تغییر کرده است. بنا بر این مقلدین برای یافتن احکامی که بر موضوعات جدید بار می شود باید از مجتهد زنده تقلید کنند. شرایط زمان و مکان را نباید در اجتهاد نادیده گرفت.

مثال دیگر اینکه در سابق علماء اجازه نمی دادند که برای خیابان کشی، خانه های مردم را خریده و خراب کنند حتی در زمان حج شیخ بعضی از علماء در خیابان هایی که که صاحبان قبلی خانه ها راضی به فروش و تخریب خانه نبودند رفت و آمد نمی کردند. اما امروزه چنین حکمی جاری نیست زیرا احداث خیابان از ضرورات جامعه ی امروزی است در نتیجه مردم باید به قیمت عادله، خانه های خود را واگذار کنند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ بقاء بر میّت (۱) می رویم.

بقاء بر میّت ۹۴/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بقاء بر میّت (۲)

امروز به سراغ تقلید بقایی میّت می رویم. مثلاً کسی از مرجعی تقلید کرد و حال آن مرجع از دنیا رفته است سخن در این است که آیا مقلد می تواند به تقلید بر او باقی بماند؟

ص: ۱۰۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۷۰۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۷۰۱.

عوام در این مسأله باید تقلید کند و از این رو باید سراغ مجتهدی زنده رود و اگر او اجازه داد می تواند بر تقلید خود از میّت باقی باشد. بنا بر این سخن در عوام نیست بلکه سخن در مجتهد است و آن اینکه آیا او می تواند اجازه ی بقاء بر تقلید از میّت بدهد یا نه.

این مسأله از زمان صاحب فصول (متوفای ۱۲۵۵) و صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶) به بعد در کتب فقهی مطرح شد است و دوازده قرن این مسأله مسکوت عنه بوده است. بنا بر این در این مسأله نمی توان ادعای اجماع کرد.

در این مسأله سه (۱) (۲) قول وجود دارد:

قول به منع مطلقا

قول به جواز مطلق

قول به تفصیل به این گونه که اگر مقلد در مسائلی که به فتوای مجتهد عمل کرده است می تواند باقی بماند و الا نه. گاه نیز می گویند که در مسائلی که فرا گرفته است می تواند باقی بماند.

دلیل القائلین بالجواز:

الدلیل الاول: الروایات الارجاعیه (۳)

ائمه که شیعیان به اصحاب برجسته ی خود ارجاع می دادند قید نکردند که از آنها فقط در زمانی که در قید حیات هستند استفاده کنند. قول آنها حتی بعد از فوتشان نیز حجّت بود. مثلا اگر امام علیه السلام فردی را به زکریا بن آدم ارجاع می دهد و او نیز احکام خود را از او دریافت می کرده اگر زکریا بن آدم از دنیا می رفت به ذهن آن فرد خطور نمی کرد که قول او تا زمانی که زنده بود برایش حجّت بود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۷۰۱.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۷۰۲.

این دلیل، دلیل قوی ای است و حتی در سابق هم سیره بر همان باقی بوده است مخصوصا که در زمان سابق، مانند الآن ارتباطات مردم با هم قوی نبوده است بلکه عالمی در استان وجود داشت و مردم به او مراجعه می کردند و اگر او فوت می کرد مردم به قول او عمل می کردند تا عالم دیگری در آنجا بیاید

بنا بر این می توان به سیره نیز عمل کرد.

الدلیل الثانی: استصحاب حجیّت (۱)

قول عالم، در حال حیاتش برای من حجّت بود و الآن که از دنیا رفته است اصل بقاء حجیّت قول او بر من است. (معنای حجیّت عبارت است از: انها منجز عن الاصابه و معذر عن المخالفه)

در تقلید ابتدایی مقلد، مجتهد را درک نکرده بود بنا بر این در ترسیم استصحاب می گفتیم که رأی آن مجتهد در زمان حیاتش بر همه حجّت بود.

اما در ما نحن فیه ترسیم استصحاب آسان تر است زیرا مقلد سابقا به فتوای آن مجتهد در زمان حیاتش عمل کرد و حجیّت قول را در بعد از وفات استصحاب می کند.

ان قلت: ان ههنا اشکالین

الاشکال الاول: در استصحاب شرط است که مستصحب حکمی شرعی باشد (از احکام خمسه باشد) ولی در اینجا چنین است.

قلت: این اشکال از محقق خراسانی است در ادامه جواز آن را ذکر می کنیم.

الاشکال الثانی: در استصحاب شرط است که موضوع باقی باشد ولی در اینجا چنین نیست زیرا مفتی در سابق حیّ بود ولی الآن زنده نیست.

قلت: حیات مفتی واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض. در واسطه در عروض، بقاء واسطه شرط است. مثلا در جری المیزاب جریان به میزاب به واسطه ی جریان آب نسبت داده می شود از این رو مادامی که آب جاری است جری المیزاب صحیح است و وقتی جریان آب متوقف شود جری المیزاب هم منتفی خواهد بود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۷۰۲.

اما در واسطه در ثبوت، بقاء لازم نیست بلکه وجود موضوع در یک لحظه کافی است که حکم باقی باشد مثلا آبی که به نجاست متغیر شد و بوی و طعم و ریح نجاست را بگیرد کافی است که عاصمیت ماء از بین برود و بعد اگر تغیّر خود به خود زائل شود باز استحصاب نجاست باقی است زیرا تغیّر، واسطه در ثبوت است. این مانند آتش است که آب را گرم می کند و وقتی آتش کنار رود، آب تا مدتی همچنان گرم باقی می ماند. همچنین اگر بناء ساختمان از دنیا رود، ساختمان همچنان باقی می ماند.

واسطه در عروض یک نوع مجاز است و دروغ بنا بر این همیشه باید واسطه باقی باشد یا ذی الواسطه متصف به وصف باشد. اما در واسطه در ثبوت چنین نیست.

ادله القائلین بالمنع (۱) : صاحب کفایه (۲) پرچم دار این قول است و قائل است که بقاء بر میّت جایز نیست.

ایشان به سراغ استصحاب بقاء حجیّت می رود و می گوید در اینکه مستصحب چیست سه احتمال وجود دارد:

الاحتمال الاول: جواز الرجوع الی المفتی فی حال الحیات و الاصل بقاء جواز الرجوع

اگر مستصحب چنین باشد استصحاب باطل است زیرا جواز رجوع حکم شرعی نیست و در مستصحب شرط است که حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی باشد.

الاحتمال الثانی: سابقا حکم این موضوع مانند عرق از حرام، نجاست یا مانعیت از نماز بود و اصل این است که آن احکام باقی است. بنا بر این در زمان حیات مجتهد احکام شرعی ای وجود داشت و الآن که از دنیا رفته است همان احکام را استصحاب می کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۷۰۳.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۴۷۸.

اشکال این مستصحب هم واضح است و آن اینکه فتوای مجتهد، حکم شرعی نیست بلکه فتوایی است که اگر مطابق واقع باشد همان واقع حجّت است و اگر مخالف واقع باشد، معذر است. ما قائل به تصویب نیستیم تا بگوییم که مجتهد جعل حکم می کند.

تا اینجا ما با محقق خراسانی موافق هستیم.

الاحتمال الثالث: استصحاب حجیّت

سابقا مجتهد زنده بود و فتوای او برای مقلد حجّت بود و الآن که شک داریم همان حجیّت را استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی اشکال می کند که حجیّت حکمی است عقلی زیرا حجیّت یعنی: کون فتوی المفتی منجزا عند الاصابه و معذرا عن المخالفه و حال آنکه مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی و حجیّت هیچ یک از این دو نیست.

یلاحظ علیه: اینکه در استصحاب شرط است که یا حکم شرعی باشد و یا موضوعو برای حکم شرعی برگرفته از روایت نیست بلکه از عبارت علماء اخذ شده است و ناظر به غالب موارد اسصحاب است. آنچه در صحت استصحاب معتبر است این است که استصحاب لغو نباشد. واضح است که استصحاب حجیّت لغو نیست. بنا بر این ما قائل به جواز بقاء بر میّت هستیم.

آیت الله بروجردی در ابتدای مرجعیت بقاء بر میّت را جایز نمی دانست و این کار مشکلاتی ایجاد کرده بود. آیت الله یثربی و آیت الله داماد این مسأله را با ایشان در میان گذاشتند و سرآخر ایشان متقاعد شد و قائل به جواز بقاء بر میّت شد.

القول فی مقدار البقاء:

التعاصر یعنی همین مقدار که با مفتی هم عصر باشیم کافی است که بقاء جایز باشد.

ص: ۱۰۶

الالتزام بالعمل یعنی اگر کسی رساله ی مجتهد را بگیرد و ملتزم شود به آن عمل کند کافی است که بعد از فوت او بتواند بر او باقی باشد.

التعلم اگر فتوای مجتهد را فراگرفته باشد کافی است که بتواند بر او باقی باشد.

العمل در خصوص مسائلی که به فتوای مجتهد عمل کرده است می تواند باقی باشد.

اما احتمال و دوم قابل قبول نیست و نه روایات ارجاعیه آن را شامل می شود و نه سیره ی عملیه.

به نظر ما احتمال سوم (۱) صحیح است. زیرا تعلم موجب می شود که حکم مجتهد بر فرد حجّت باشد بنا بر این می تواند باقی باشد و دیگر لازم نیست به آن عمل نیز کند هرچند اگر عمل هم کند یقینا می تواند باقی بماند.

تا اینجا آنچه صاحب کفایه در مورد اجتهاد و تقلید بیان کرده است تمام شده است. البته مسائل دیگری هم باقی مانده است که ایشان متذکر آن نشده است ولی در کتاب الرسائل الاربع رساله ای به نام القول المفید و المستفید فی جواز الاجتهاد و التقلید است که حاوی مسائلی است که شیخ انصاری بیان کرده است ولی محقق خراسانی بیان نکرده است. مثلا چرا در میان علماء شیعه اختلاف فتوا دیده می شود.

بحث اخلاقی:

از امیر مؤمنان علی علیه السلام روایت است که می فرماید: قَصَمَ ظَهْرِی رَجُلَانِ عَالِمٌ مُتَهَتِّكٌ وَ جَاهِلٌ مُتَنَسِّكٌ هَذَا يُضِلُّ النَّاسَ عَنْ عِلْمِهِ بِتَهَتُّكِهِ وَ هَذَا يَدْعُوهُمْ إِلَى جَهلِهِ بِتَنَسُّكِه (۲)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۴، ص۷۰۵.

۲- بحار الأنوار - ط دارالاحیاء التراث، العلامه المجلسی، ج۱، ص۲۰۸.

دو گروه کمر مرا شکاند. یکی عالمی است که به علم خود عمل نکند و پرده دری کرده و عملاـ نشان دهد که خود او اعتقادی به آنچه می داند ندارد. دیگری نیز جاهلی است که عبادت نما است و به ظاهر عبادت می کند و حال آنکه در واقع حقیقتی پشت اعمال او نیست.

جاهل نادان به خودش ضرر می زند ولی عالمی که به علم خود عمل نمی کند نه تنها به خودش ضرر می زند بلکه موجب گمراهی مردم نیز می شود.

بنا بر این مسئولیت کسانی که معمم می شوند از دیگران سخت تر است. به همین دلیل در روایت آمده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ: يَا حَفْصُ يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْباً قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ. (۱)

در ماه محرم نیز کسانی که قدرت تبلیغ دارند و به آیات و روایات و مقاتل صحیح آشنایی دارند باید به سراغ نشر آنها بپردازند. ما خدمت امام قدس سره عرض کردیم که رفتن به تبلیغ موجب عقب افتادن انسان از درس های روزمره می شود و ایشان پاسخ داد چنین نیست، تبلیغ از وظائف یک روحانی است.

امر تبلیغ در این ایام که دشمنان شیعه مضاعف شده است ضروری تر می باشد.

امروزه وهابیت و عرفان های دروغین، جوانان را هدف قرار داده اند و باید این موضوع را نیز مد نظر قرار داشت.

ان شاء الله بعد از ایام محرم، به سراغ جلد اول کفایه و تدریس دوره ی جدید اصول می رویم.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۴۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

شروع هشتمین دوره ی اصول ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شروع هشتمین دوره ی اصول

بحث ما بر اساس مطالب کفایه است و سپس مطالبی را اضافه می کنیم از این رو قبل از بحث باید کفایه را مطالعه کرد.

صاحب کفایه ابتدا مقدمه ای را ذکر می کند و در آن سیزده جهت را بیان می کند و سپس در جلد اول چند مقصد را بحث می کند که عبارتند از:

اوامر

نواهی

مفاهیم

عموم و خصوص

مطلق و مقید

بعد وارد جلد دوم می شود.

الجهه الاولی: موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه

محقق خراسانی در این جهت هفت بحث را مطرح می کند. چهار تای آن مربوط به مطلق دانش های بشر است (اعم از فقه و اصول و ریاضیات و طبیعیات و غیره) و سه بحث از آن مربوط به علم اصول فقه است.

آن چهار بحث عبارتند از:

تعریف موضوع علوم

تفاوت موضوع علم با موضوعه مسأله ی یک علم مثلاـ در موضوع علم نحو، کلمه و کلام است ولی مسأله ی آن مانند این است که کل فاعل مرفوع

آیا می شود که علمی بدون موضوع باشد یا اینکه تمامی علوم باید موضوع داشته باشد.

تمایز بین علوم به چه چیزی است آیا به موضوع است یا به اغراض.

اما سه بحث دیگر که مربوط به علم اصول است عبارت است از:

موضوع علم اصول

تعریف علم اصول

تفاوت مسأله ی اصولیه با قاعده ی فقهیه

محقق خراسانی در عرض دو صفحه کل این هفت بحث را مختصرا مطرح می کند.

ص: ۱۰۹

الجهه الاولی: فی تعریف موضوع العلم

هر علمی برای خودش موضوعی دارد. محقق خراسانی در تعریف موضوع علم می فرماید: موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه ای بلا واسطه فی العروض

مثلاـ موضوع علم طب، بدن انسان است. بنا بر این بدن انسان را فرض کرده و سپس از عوارض آن بحث می کنیم یعنی چه چیزی مایه ی صحت است و چه چیزی مایه ی بیماری است.

مخفی نماند که یک اشکال ادبی در کلام محقق خراسانی وجود دارد و آن اینکه از ایشان می کنیم که چرا از کلمه ی عوارض که جمع عارضه است استفاده کرده است. ایشان بهتر بود که به جای آن از کلمه ی اعراض که جمع عرض است استفاده می کرد.

لفظ اعراض ذاتیه مرکب از دو کلمه ی عرض و ذاتی است که باید این دو را توضیح داد:

اما العرض: عرض گاهی در فلسفه و حکمت مطرح می شود و گاهی در علم منطق

عرض در اصطلاح فلسفه: عرض در فلسفه در مقابل جوهر است. یعنی موجود یا جوهر است یا عرض. پنج جوهر و نه عرض وجود دارد که در فلسفه بحث شده است. جوهر ماهیّتی است که «اذا وجد، وجد لا فی موضوع» ولی عرض ماهیّتی است که «اذا وجد، وجد فی موضوع». یعنی جوهر در تحققش احتیاج به موضوع ندارد ولی عرض در تحققش احتیاج به موضوع دارد.

جوهر پنج چیز است: عقل (مجرد)، نفس (مجرد)، جسم، ماده (هیولی)، صورت (جسم از ماده و صورت ترکیب می شود. (جسم هرچند مکان می خواهد ولی مکان موضوع نیست.)

ص: ۱۱۰

عرض نه چیز است: کیف (چگونگی مانند رنگ)، کم (اندازه)، وضع، یفعل، ینفعل، متی و غیرها

عرض در منطق: عرض در منطق در مقابل چیزی است که نه نوع باشد، نه جسم و نه فصل که خود یا عرض عام است یا عرض خاص. به عبارت دیگر عرض چیزی است که مقوّم نباشد بلکه خارج محمول باشد بنا بر این حتی گاه جوهر در فلسفه، در منطق می تواند عرض باشد. مثلا ناطق نسبت به حیوان، مقوّم نیست از این رو می گویند: ناطق عارض بر حیوان می باشد.

اما الذاتی: ذاتی دو معنا دارد که هر دو در منطق مطرح شده است یک اصطلاح مربوط به قدماء است مانند ابن سینا، فارابی و خواجه نصیر و دیگری مربوط به متأخرین می باشد مانند حاجی سبزواری.

نظریه ی متأخرین: چیزی که بر چیزی عارض شود اگر اتصافش حقیقی باشد به آن عرض ذاتی می گویند ولی اگر مجازی باشد به آن عرض قریب می گویند.

اتصاف حقیقی و ذاتی مانند الماء جار. زیرا اتصاف جریان به آب حقیقی است و واقعا آنی که جاری است آب است. اما در مقابل آن، اتصافی مجازی وجود دارد مثلا می گویند: المیزاب جار. این اتصاف مجازی است و به سبب علاقه ی حال و محل این مجاز را مرتکب می شوند. این را عرض قریب می گویند.

محقق خراسانی همین عرض قربی را انتخاب کرده است. عبارت واسطه در عروض در عبارت است از محقق خراسانی همان مجاز است.

توضیح اینکه واسطه بر سه قسم است:

واسطه فی الثبوت. مثلا آتش نسبت به حرارت آب از این نوع است زیرا اگر آتش نباشد، آب داغ نمی شود. بنا بر این واسطه در ثبوت یعنی چیزی علت برای چیزی دیگر باشد.

واسطه فی الاثبات. چیزی است که سبب حصول علم می شود مثلا دودی را مشاهده کرده ایم که فهمیدیم آتشی روشن است. دود نسبت به آتش علت نیست بلکه آتش علت دود است ولی مشاهده ی دود سبب علم به آتش می شود.

واسطه فی العروض. چیزی سبب می شود که موصوف مجازی، متصف به وصف شود. مانند المیزاب جار که علاقه ی حال و محل، واسطه در عروض است. یعنی از اینکه آب روی میزاب است و میزاب نیز حالّ است این موجب می شود که صفات واقعی آب را به میزاب دهیم. این نوع مجاز از باب مجاز مرسل است نه مجاز استعاره.

اذا علمت هذا فاعلم که محقق خراسانی مطابق صاحب منظومه قائل است که موضوع هر علم چیزی است که از عرض ذاتی بحث می کند یعنی اتصاف موضوع به آن صفت حقیقی باشد و واسطه در عروض نخواهد (هرچند ممکن است واسطه در ثبوت را لازم داشته باشد.)

مرحوم مشکینی در توضیح اضافه می کند که گاه عروض وصف به موصوف بدون واسطه است. مانند عروض تعجب به انسان. تعجب عرض ذاتی انسان است.

گاه نیز واسطه دارد ولی واسطه در آن امر مباین است. مانند آتش که مباین با آب است ولی همان آتش موجب گرم شدن آب می شود و در نتیجه عرض ذاتی آن است.

گاه ممکن است واسطه، اخص باشد مانند: الحیوان ضاحک. عروض ضحک بر انسان به سبب واسطه ی اخص است که همان انسان می باشد.

گاه واسطه اعم است مانند: الانسان ماش که ماشی عارض بر انسان است ولی واسطه ی آن حیوان است که اعم می باشد.

خلاصه اینکه همین مقدار که اتصاف وصف به موصوف، حقیقی باشد و مجازی کافی است. اما در مثال زید، عالم ابوه از باب واسطه در عروض است زیرا عالم بودن پدر ارتباطی به زید ندارد.

اما توضیح عرض قریب: عرض قریب چیزی است که اتصاف در آن مجاز و غیر واقعی است مانند: (و اسئل القریه) واضح است که سؤال از قریه مجاز است و مراد اهل قریه می باشند.

تم الکلام فی اصطلاح المتأخرین فی العرض الذاتی و ان شاء الله در جلسه ی بعد به توضیح کلمات قدماء در مورد عرض ذاتی می پردازیم.

موضوع علم و نسبت مسائل به آن ۹۴/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: موضوع علم و نسبت مسائل به آن

گفتیم محقق خراسانی در مقدمه ی اولی در هفت جهت بحث می کند که چهار محور آن مربوط به مطلق دانش ها است و سه تای آن مربوط به علم اصول است.

اولین جهت آن تعریف موضوع علم است که ایشان در تعریف آن فرمودند: موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه ای بلا واسطه فی العروض

سپس گفتیم که برای فهم عبارت فوق باید عرض و ذاتی را توضیح دهیم. در جلسه ی قبل «عرض» را توضیح دادیم و امروز به سراغ توضیح لفظ ذاتیه می رویم.

این لفظ سه معنا دارد که یکی از آنها که در عبارت فوق نیز همان معنا اراده شده است را در جلسه ی قبل خواندیم و آن این است که واسطه در ثبوت نداشته باشد و البته این منافات با این ندارد که واسطه های دیگری را دارا باشد.

توضیح اینکه ذاتی گاه ذاتی باب ایساغوجی است که همان ذاتی در کلیات خمس می باشد. این ذاتی عبارت است از جنس، فصل و نوع. هر چه غیر این باشد عرض است که گاه خاص است مانند ضاحک برای انسان و گاه عام است مانند ماشی.

ص: ۱۱۳

ذاتی گاه، ذاتی باب برهان است و آن اینکه حمل محمول بر موضوع نیازی به حیثیت تقییدیه نداشته باشد و به عبارت دیگر، وضع موضوع کافی در وضع محمول باشد مانند: «الانسان ممکن». حمل «ممکن» بر انسان نیازی به حیثیت تقییدیه ندارد. در مقابل آن عرضی باب برهان است و آن اینکه حمل محمول بر موضوع نیاز به ضمّ ضمیمه دارد یعنی به حیثیت تقییدیه نیاز دارد مانند: «الجسم ابیض» که حمل ابیض بر جسم احتیاج به بیاض دارد.

سومین نوع ذاتی که محل بحث است، ذاتی باب حمل است که در مقابل آن عرضی باب حمل است. در اینجا دو قول وجود دارد یکی همان است که محقق خراسانی بیان کرده است و آن اینکه حمل محمول بر موضوع از واسطه در عروض بی نیاز باشد.

در مقابل آن عرضی باب حمل است یعنی حمل در آن احتیاج به مصحّح و توجیه دارد و الا دروغ و خلاف واقع است مانند: المیزاب جار.

نظر قدماء: قدماء مانند ابو علی سینا در باب ذاتی باب حمل نظر دیگری دارند که ارتباطی با کلام محقق سبزواری و صاحب کفایه ندارد. شیخ الرئیس در کتاب شفاء و نجات می گوید: اگر قضیه ای بخواهد برهانی باشد به چهار شرط احتیاج دارد:

ان یکون ضروریّ الصدق

ان یکون دائم الصدق

ان یکون کلیّ الصدق

ان یکون المحمول عرضا ذاتیا للموضوع (بحث ما در این قسم است.)

مثلا در «کل انسان کاتب بالضروره» هم باید ضروری الصدق باشد یعنی باید حتما صادق باشد، همواره صادق باشد و قضیه کلی باشد. و چهارم که محل بحث است این است که موضوع در حد محمول اخذ شود. یعنی اگر بخواهیم محمول را تعریف کنیم، موضوع باید جزء آن حد باشد یعنی جزء جنس و فصل آن باشد. مثلاـ می گوییم: «الموجود اما واجب او ممکن» می گوییم: الواجب هو الموجود الذی وجوده ضروری و الممکن هو الموجود الذی وجوده لیس بضروریّ

بعـد اضافه می کنـد: و قد ینعکس یعنی گاه محمول در حد موضوع اخذ می شود. مانند: الواجب موجود. در این مثال، موجود که محمول است در حد موضوع که واجب است اخذ شده است.

به عبـارت دیگر، در عرض ذاتی، موضوع بایـد از مقوّمـات محمول و از علل وجودی آن باشـد. مثلا در «الموجود اما واجب او ممکن» که وجود از مقوّمات واجب یا ممکن و به یک معنا از علل وجودی آن است.

ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا قـدماء، عرض ذاتی را چنین معنـا کرده انـد نه به آن گونه که سـبزواری تعریف می کند.

این به خاطر آن بوده است که آنها معتقـد بودنـد که موضوع باید با محمول مساوی باشد و الا مفید یقین نخواهد بود. مساوات نیز فرع این است که یا موضوع، در حـد محمول اخـذ شود و یا محمول در حـد موضوع اخـذ شود. بنا بر این اگر کسـی بگوید کل حیوان متعجب، این قضیه صحیح نیست.

ممکن است سؤال شود که محمول در خیلی موارد بـا موضوع مساوی نیست مثلا می گوینـد: الواجب موجود. در اینجا موجود اعم است و واجب اخص.

جواب آن این است که اگر به شق دیگر آن اشـاره شود یعنی گفته شود: «الموجود اما واجب او ممکن» در این صورت این دو با هم مساوی می شوند.

نقول: باید بین علوم حقیقی و اعتباری فرق گذاشت. در علوم حقیقی مانند فلسـفه، ریاضیات و هندسه حق با شیخ الرئیس است و حرف محقق سبزواری در این مورد بی ارزش است. در علوم حقیقی موضوع از مقوّمات و علل وجودی محمول است.

ص: ۱۱۵

اما در علم اصول، فقه، صرف، نحو و مانند آن چون اعتباری و قراردادی است این مباحث جاری نمی شود زیرا علوم قراردادی تابع قرارداد معتبِر است و در اینجا کلام محقق سبزواری و محقق خراسانی صحیح است و آن اینکه حمل محمول بر موضوع، دروغ نباشد و واسطه در عروض نخواهد. مانند کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب.

یکی از آفت های اصول ما در این است که در آن، علوم حقیقی با علوم قراردادی مخلوط شده است.

تم الکلام فی الجهه الاولی

الجهه الثانیه: نسبت موضوعات مسائل با موضوع علم

صاحب کفایه می فرماید: نسبت موضوعات مسائل با موضوع علم مانند نسبت افراد به کلی و مصادیق به طبیعی است. مثلا نسبت زید به انسان از قبیل نسبت فرد به کلی است. مثلا در علوم قراردادی، موضوع علم نحو کلمه و کلام است و مسأله ی نحوی مانند: کل فاعل مرفوع. در اینجا واضح است که نسبت فاعل به کلمه و کلام از باب نسبت فرد به کلی و یا نسبت مصداق به طبیعی است.

علت اینکه محقق خراسانی این بحث را مطرح می کند این است که بعضی می گویند: محمول، نسبت به موضوع علم باید بلا واسطه باشد و حال آنکه در اینجا محمول مسأله نسبت به موضوع علم با واسطه است. مثلا کلمه اگر بخواهیم مرفوع را بر کلمه حمل کنیم این باید با واسطه ی فاعل بودن باشد. بنا بر این محقق خراسانی دیده است که علماء از یک سو می گویند که محمولات مسائل باید نسبت به موضوع علم، واسطه در عروض نخورد و حال آنکه تمامی محمولات مسائل نسبت به موضوعات علم واسطه می خورند که همان موضوع مسائل است.

ص: ۱۱۶

محقق خراسانی در جواب می فرماید: این واسطه های مهم نیست زیرا این واسطه از باب فرد و طبیعی و یا مصداق و کلی است که اینها همه یکی هستند و با هم فرقی ندارند.

نقول: اصلا این سؤال مطرح نیست تا لازم باشد محقق خراسانی در مقام جواب برآید. چون ایشان میزان را در این دانسته است که واسطه در عروض وجود نداشته باشد و دیگر نفرمود که حتما باید محمولات مسائل به موضوع علم یکی باشد تا بعد آن اشکال مطرح شود. بله این اشکال بر کلام قدماء بار است و جواب ایشان نیز صحیح می باشد. ولی وقتی محقق خراسانی مانند سبزواری مانند قدماء تعریف نمی کنند، اشکال فوق نیز بر آنها وارد نمی باشد. بنا بر این وقتی اتصاف کلمه به رفع، نصب و جر دروغ نیست بنا بر این واسطه در عروض احتیاج ندارد هرچند به واسطه ی فاعل و مفعول و مانند آن باشد.

الجهه الثالثه: هل یجب ان یکون لکل علم موضوعا او لا؟

محقق خراسانی این بحث را بسیار مختصر بحث کرده است و ان شاء الله ما آن را در جلسه ی بعد توضیح خواهیم داد و بین علوم حقیقی و اعتباری فرق خواهیم گذاشت.

مباحثی پیرامون موضوع علم ۹۴/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مباحثی پیرامون موضوع علم

این سؤال مطرح است که چرا محقق خراسانی بحث نسبت موضوعات مسائل به موضوع علم را مطرح کرده و قائل شده است که نسبت فوق از قبیل طبیعی به افراد و یا کلی به مصادیق است.

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی دیده است که فلاسفه در عرض ذاتی دو شرط را بیان کرده اند یکی اینکه موضوع در محمول و یا محمول در موضوع اخذ شود و دیگر اینکه می گویند: العرض الذاتی ما یعرض الموضوع بلا واسطه او بواسطه امر مساو. بعد دیده شده است که محمولات مسائل، بر موضوع علم به واسطه ی اخص عارض می شوند مثلا در علم نحو مسأله ای داریم به نام: کل فاعل مرفوع. مرفوع عارض بر کلمه که موضوع است می شود ولی به واسطه ی فاعل و نسبت فاعل به کلمه اخص است و مساوی نیست.

ص: ۱۱۷

یا اینکه در فلسفه آمده است: کل ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه و وجود. در این مثال، زوج ترکیبی بودن بر موضوع علم فلسفه که موجود است عارض می شود ولی به واسطه ی ممکن که اخص از وجود است.

یا اینکه موضوع علم هندسه، کم متصل است. در هندسه این مسأله وجود دارد: زوایا المثلث تساویان قائمتین. محمول در این مسأله مساوات است که بر کم متصل عارض شده است ولی به واسطه ی امری اخص که مثلث است.

ثم المحقق الخراسانی اجاب عن هذا الاشکال و فرموده است نسبت موضوع مسائل به موضوع علم از قبیل طبیعی و فرد یا کلی و مصادیق است. بنا بر این واسطه مساوی است نه اخص.

ثم انه یرد علی المحقق الخراسانی امور ثلاثه:

الاول: مسلک ایشان در عرض ذاتی همانند مسلک قدماء نیست. زیرا قدماء در عرض ذاتی قائل هستند که باید موضوع در محمول و یا محمول در موضوع اخذ شود و بعد اضافه کرده اند که عرض ذاتی عبارت است از: ما یعرض الموضوع بلا واسطه او بواسطه امر مساو. ولی ایشان تفسیر دیگری برای عرض ذاتی ارائه کرد و همانند محقق سبزواری قائل شد که عرض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد یعنی اتصاف آن به موضوع حقیقی باشد مانند: جری الماء. بنا بر این لازم نبود به اشکالی که به قدماء بار شده است جواب دهد.

ثانیا: حتی اگر فرمایش ایشان صحیح باشد مشکل حل نشده است. زیرا هیچ گاه فرد، صد در صد عین طبیعی نیست زیرا فرد دارای خصوصیاتی است که در طبیعی وجود ندارد. زید مثلاـ حاوی قیودی مانند رنگ و قد و صفات دیگری است که در انسان کلی وجود ندارد.

و به عبارت دیگر، مثلا در مثال «کل ممکن فهو زوج ترکیبی»، امکان، در عروض محمول مـدخلیت دارد و زوجیت نمی تواند عـارض بر موجود شود مگر اینکه بـا امکـان همراه باشـد. اگر امکـان را برداریم، زوج ترکـیبی هرگز بر موجود بمـا هو موجود عارض نمی شود. مثلا الله تعالی موجود است ولی زوج ترکیبی در او نیست زیرا امکان در او نیست. بنا بر این خصوصـیات فرد در عروض محمول بر موضوع مدخلیت دارد.

همچنین در مثال: زوایا المثلث تساویان قائمتین، مساوی با دو قائمه بودن نمی تواند بدون واسطه ی مثلث، عارض بر کم متصل شود.

ثالثا: امام قدس سـره این اشـکال را مطرح فرمودند و آن اینکه این قاعده صـحیح نیست زیرا علم هیئت و جغرافیا دارای مسائلی است که نسـبت آن مسائـل بـا موضوع علم از قبیل فرد و طبیعی نیست بلکه از قبیل جزء و کل است. مثلا اگر در قمر یا شـمس بحث می کنیم نسبت این دو با افلاک که موضوع علم هیئت است از قبیل جزء و کل است. همچنین در علم پزشکی در چشم بحث می شود که نسبت چشم به بدن از قبیل جزء و کل است.

ما در مبسوط از این اشکال جوابی داده ایم که می توان به آن مراجعه کرد.

اما جواب قدماء نسـبت به اشـکال فوق: همان گونه که گفتیم، قدماء در تعریف عرض ذاتی گفته اند: العرض الذاتی ما یعرض الشـیء بلا واسـطه او بواسـطه امر مساو. آنها در مقام جواب از اشکالی که مطرح شده است گاه در موضوع تصرف کرده اند و گاه نیز در جانب محمول تصرف کرده اند.

ص: ۱۱۹

تصرف در جانب موضوع به این گونه بوده است که مثلاـ در «الموجود اما واجب او ممکن و ممکن اما جوهر او عرض و الجوهر اما عقل او نفس او جسم او صوره او هیولی و العرض اما کم، او کیف ...» می گویند: موجود که موضوع است هم در محمول و هم در محمول المحمول وجود دارد. یعنی موجود هم در واجب و ممکن وجود دارد و هم در محمول المحمول یعنی در جوهر و عرض و هکذا.

بنا بر این در مثال «کل ممکن فهو زوج ترکیبی» که گفته شده است ممکن نسبت به موضوع که موجود است اخص است جواب این است که مراد از «کل ممکن» یعنی «کل موجود ممکن».

گاه نیز در جانب محمول تصرف کرده اند مثلاـ در «الجسم اما متحرک او ساکن» که متحرک، نسبت به جسم اخص است گفته اند که محمول فقط متحرک نیست بلکه باید گفت اما متحرک او ساکن. از این رو متحرک و ساکن با هم دیگر مساوی با جسم هستند نه خصوص اجسام متحرک. بنا بر این آنها محمول را از تک محمولی در آورند و هر دو جفت را محمول قرار دادند تا با موضوع مساوی باشد.

الجهه الثالثه: هل یشترط ان یکون لکل علم موضوعا؟

در این مورد سه قول وجود دارد:

یک قول این است که هر علمی باید موضوع داشته باشد. در بحث آینده نیز این دسته می گویند که تمایز العلوم بالموضوعات.

قول دوم قول امام قدس سره و دیگران است که قائل هستند علم، احتیاج به موضوع ندارد.

قول سوم نظر علامه طباطبایی است که قائل است که در علوم حقیقی باید موضوع وجود داشته باشد ولی در علوم اعتباری چنین ضرورتی وجود ندارد.

اما محقق خراسانی برای اثبات مدعای خود به یا قاعده ی فلسفی تمسک می کند و آن اینکه: الواحد لا یصدر الا عن الواحد. استدلال به این گونه است که غرض از یک علم مانند علم نحو، واحد است که عبارت است از صون اللسان عن الخطأ فی الکلام. این غرض واحد باید از واحد که موضوع است صادر شود.

یلاحظ علیه: قاعده ی مزبور ارتباطی به علوم ندارد. این قاعده اگر صحیح باشد یک مصداق بیشتر ندارد و آن همان عقل اول است که از خداوند صادر شده است. دلیل آن این است که بین معلول و علت باید سنخیتی و رابطه ای وجود داشته باشد و الا هر معلولی می تواند از هر علتی سر بزند. بنا بر این اگر کسی گرسنه می شود باید نان بخورد نه آب و این به سبب آن است که بین رفع گرسنگی و نان رابطه ای است که بین گرسنگی و آب نیست.

بر این اساس، عقل اول که از هر جهت بسیط است از خداوند سر زده است و الا اگر غیر از خداوند، کسی در پیدایش آن سهیم باشد یعنی از غیر واحد سر زده باشد از بساطت بیرون می آید زیرا یک رابطه با خداوند دارد و یک رابطه با غیر خداوند.

اما این قانون ارتباطی با علوم ندارد که غرض در آن واحد نوعی است نه شخصی. مثلا علم منطق صدها غرض دارد و هر بابی در آن یک غرض دارد ولی این غرض ها واحد شخصی نیست بلکه واحد نوعی است که دارای کثرات است. همچنین است علوم حقیقی و تکوینی مانند علم هندسه که هندسه ی فضایی، هندسه ی مسطح و هندسه در مثلثات، زوایا و غیره همه دارای غرض خاص به خود هستند که تحت یک غرض نوعی جمع می شوند.

ص: ۱۲۱

اما دلیل قول دوم: امام قدس سره و دیگران قائل هستند که علم، احتیاج به غرض دارد تا مسائل مختلف تحت آن قرار گیرد. اما اینکه کل این اغراض تحت یک موضوع جمع شوند چیز لازمی نیست. شاهد آن این است که روز اول که مؤسس یک علم، مسائل آن را تنظیم کرد، در ذهنش این نبود که موضوع آن را نیز مشخص کرده باشد. مثلاـ ارسطو علم منطق را تنظیم کرد و یا ابو الاسود دوئلی که قواعد علم نحو را تنظیم کرد در نظرش این نبود که موضوع آن را نیز مشخص کند. بنا بر این هر علمی باید غرض داشته باشد نه موضوع.

یلاحظ علیه: باید دقت کرد که آیا مؤسس یک علم، موضوع آن علم را در ذهن خود نداشته است یا اینکه آن علم فی الواقع نیز موضوعی نداشته است.

به عبارت دیگر، اگر علمی در عالم اثبات، موضوع نداشته باشد این دلیل نمی شود که در مقام ثبوت نیز موضوعی وجود نداشته است.

اما دلیل قول سوم: علامه بین علوم حقیقی و اعتباری فرق می گذارد و آن اینکه در علوم حقیقیه چون تمامی محمولات از قبیل عرض تکوینی هستند، عرض نمی تواند بدون موضوع باشد. زیرا عرض عبارت است از ماهیّتی که «اذا وجد فی الخارج وجد فی موضوع» بنا بر این، باید محمول در حد موضوع و موضوع در حد محمول اخذ شود در نتیجه تمامی امور تکوینی باید دارای موضوع باشند. اما در علوم اعتباری چنین نیست و فقط اگر غرض باشد کافی است. مثلا چون زبانی به نام عربی داریم و برای اینکه متکلم در تکلم آن اشتباه نکند یک سری مسائل را کنار هم جمع کردیم و آن اینکه فاعل باید مرفوع و مفعول باید منصوب باشد و حتی می شد از ابتدا این قانون عکس می شد و فاعل، منصوب می شد و مفعول، مرفوع. این مسائل از باب عرض ذهنی و فکری است نه خارجی. هرچند باید این مسائل تحت یک غرض و غایت واحد نوعی جمع شده باشند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تمایز العلوم می رویم.

: ملاک در تمایز علوم ۹۴/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاک در تمایز علوم

بحث در جهت چهارم از مقدمه ی اولی است:

الجهه الرابعه: تمایز العلوم

چه چیز موجب شده است که علوم از یکدگر متمایز شود. مثلا علم صرف و همچنین علم نحو در خدمت زبان عربی هستند حال چرا این دو از هم متمایز شده اند؟

در وجه تماز چهار قول وجود دارد:

القول الاول: محقق خراسانی می فرماید تمایز علوم به اغراض است. یعنی تعدد غرض موجب تعدد علم می شود.

القول الثانی: قدماء قائل بودند که تمایز علوم به تمایز موضوعات است و تمایز موضوعات هم به حیثیات است. مثلا علم طب یک موضوع دارد و علم معدن شناسی موضوع دیگری دارد. یا کلمه و کلام موضوع علم نحو و صرف است ولی حیثیت در این دو متفاوت است زیرا در علم نحو اعراب و بناء را بررسی می کنیم و در علم صرف صحت و علت را مشخص می کنیم.

القول الثالث: محقق بروجردی قائل بود که تمایز علوم به محمولات هر علم است. یعنی جهت جامعه در هر علمی از نظر محمول با جهت جامع در علم دیگر فرق می کند. مثلا علم نحو مسائلی دارد که جهت جامع آن اعراب و بناء است.

القول الرابع: امام قدس سره قائل بود که هر علمی بالذات از علم دیگر متمایز است و اصلا جهت مشترکی بین علوم نیست مثلا اگر کسی نخود و لوبیا را با هم مخلوط کند این دو همواره از یکدگر قابل تفکیک هستند و یکی نمی شوند.

ص: ۱۲۳

اما القول الاول: محقق خراسانی می فرماید: هر علمی برای غرض خاصی تدوین شده است. علم نحو برای صون اللسان عن الخطأ تدوین شده است و ابو الاسود دوئلی نیز به این سبب بود که آن را تدوین کرده است.

و الا ـ اگر قرار باشد غرض را کنار بگذاریم و بگوییم که تمیز علوم به موضوعات است باید هر مسأله ای را یک علم مستقل بدانیم. مثلا ـ (کل فاعل مرفوع) باید فی نفسه یک علم باشد و هکذا. آنی که این کثرات را یک علم قرار داده است همان غرض واحد است که بر همه ی این مسائل مترتب است.

خلاصه اینکه اگر غرض واحد باشد ولی موضوعات متعدد باشد یک علم تشکیل می شود ولی اگر غرض متعدد باشد، حتی اگر موضوع، یک چیز باشد، یک علم بیشتر نخواهیم داشت. مثلا موضوع در علم طب و تشریح هر دو بدن انسان است ولی چون غرض در این دو متفاوت است این دو، دو علم جداگانه هستند.

یلاحظ علیه: این نظر بالکل مردود است زیرا

اولا: اگر دو علم کاملا از هم جدا باشند و موضوع در آنها متمایز باشد به گونه ای که هیچ قدر مشترکی بین آن دو نباشد دیگر چه نیازی به تمایز به اغراض است. مثلا علم گیاه شناسی و علم معدن شناسی کاملا از هم جدا هستند و قدر مشترکی بین آنها نیست. این دو علم هرگز با هم مخلوط نمی شوند و جوهرا با هم فرق دارند زیرا یکی در جماد بحث می کند و یکی در موجود زنده حال وقتی این دو علم تمایز ذاتی دارند دیگر نوبت به تمایز به اغراض نمی رسد. در وحله ی اول تمایز به موضوعات است بعد به محمولات و در مرحله ی سوم نوبت به غرض می رسد.

ص: ۱۲۴

ثانیا: شاید مستشکل بگوید که تمایز به اغراض در جایی صدق می کند که موضوع در آنها یکی باشد مانند علم صرف و نحو. نه در موردی که ما در اشکال اول بیان کردیم که هیچ قدر مشترکی بین آنها نیست.

ما در اینجا نیز می گوییم که تمایز به محمولات است و همچنان نوبت به اغراض نمی رسد. مثلا اگر محقق خراسانی بگوید که ما به الاشتراک در در علم نحو و صرف کلمه و کلام است ولی غرض در یکی صحت و اعتلال است و غرض در دیگری اعراب و بناء. از ایشان می پرسیم که این تعدد غرض از کجا فهمیده می شود. واضح است که این تمایز از محمولات فهمیده می شود زیرا محمولات علم نحو، رفع و نصب و جر است ولی محمولات علم صرف مضاعف بودن، صحیح بودن و امثال آن می باشد. به عبارت دیگر چون محمول ها متفاوت است غرضها هم متفاوت شده است. (باید توجه داشت که غرض مترتب بر محمول است نه اینکه محمول مترتب بر غرض باشد.)

ثالثا: حضرت امام قدس سره در تهذیب الاصول این اشکال را مطرح کرده است که اگر تمایز به اغراض باشد آیا غرض مدوِّن علم مراد است (مانند ابو الاسود دوئلی که علم نحو را تدوین کرد) یا غرض معلم (یعنی اساتیدی که آن علم را تدریس می کنند) است. هر کدام که باشد متأخر از علم می باشد و حال آنکه قبل از غرض ها باید در خود علم متمایزی وجود داشته باشد تا آنها را از همدیگر متمایز کند.

القول الثانی: علماء از قدیم الایام می گفتند: تمایز العلوم بتمایز الموضوعات و تمایز الموضوعات بتمایز الحیثیات

ص: ۱۲۵

یلاحظ علیه: این قول صحیح است ولی کلیت ندارد. این بخش از تعریف که می گویند تمایز علوم به تمایز موضوعات تا پنجاه درصد صحیح است و آن در جایی است که بین موضوعات تباین کلی باشد مانند علم گیاه شناسی و علم معدن شناسی.

ولی بخش دوم آن که می گوید: تمایز موضوعات به تمایز حیثیات است صحیح نیست زیرا این حیثیات از محمولات انتزاع می شود زیرا در علم صرف آمده است که فاعل مرفوع است، و مفعول منصوب می باشد و در علم نحو آمده است فلان کلمه صحیح و یا معتل می باشد. این حیثیات از محمولات انتزاع شده است یعنی وقتی محمولات را در علم نحو مطالعه کردیم و دیدیم کل فاعل مرفوع، شناختیم که محمول در آن مربوط به حیثیت اعراب و بناء است.

از این رو این حیثیت در اصل به سبب همان تغایر محمولات می باشد.

بنا بر این باید گفت که تمایز العلوم گاه به موضوعات است (در جایی که بین موضوعات تباین کلی وجود دارد) و گاه بین محمولات است.

القول الثالث: تمایز علوم به تمایز محمولات است.

این قول از آیه الله بروجردی است. ایشان قائل است که محمولات هر علم یک جهت جامعه دارد مثلا محمولات علم صرف یک جهت جامعه دارد که غیر از جهت جامعه ی محمولات عرف صرف است هرچند موضوع در آنها یکی است. از این رو ایشان می فرمود: تمایز العلوم بالجهه الجامعه بین المحمولات المنتسبه الی الموضوعات.

از این رو جهت جامعه در محمولات علم نحو، اعراب و بناء است و جهت جامعه در علم صرف عبارت است از اعتلال و صحت. همچنین موضوع در علم طب و تشریح و وظائف الاعضاء همه یک چیز است که همان بدن است ولی چون جهت جامعه در محمولات آنها با هم فرق دارد این علوم با هم متفاوت شده اند.

ص: ۱۲۶

یلاحظ علیه: اشکال این قول هم در این است که ادعای کلیت دارد. برای اینکه در جایی که بین دو علم هیچ ارتباطی نیست و موضوع در آنها کاملا متباین است مانند علم گیاه شناسی و علم معدن شناسی در آن هیچ نیازی به محمولات نیست زیرا آنها ذاتا و موضوعا از هم جدا هستند. بله در جایی که بین دو علم وجه مشترکی وجود دارد مانند علم صرف و نحو که هر دو از کلمه و کلام بحث می کنند در اینجا می توان گفت که تمایز علوم به محمولات است.

همچنین در علوم تکوینی بین علم طب و علم وظائف الاعضاء اشتراک است زیرا موضوع هر دو بدن انسان است و بدن انسان گاه از نظر صحت و بیماری مد نظر است که موضوع علم طب می شود و گاه از نظر وظیفه ی هر عضو مورد بررسی قرار می گیرد که در این صورت موضوع علم دیگری می باشد. در این صورت می توان گفت موضوعا یکی هستند و تفاوت آنها به محمولات است.

القول الرابع: حضرت امام قدس سره قائل بود که تمایز علوم به خود علم است و هر علمی بالذات با علم دیگر فرق می کند. بله گاه یک مسأله هم جزء علم نحو است و هم جزء علم صرف ولی این نیز مضر نمی باشد زیرا بحث در کلیت یک علم است هرچند در یک مسأله با هم مشترک باشند.

یلاحظ علیه: این کلام هر چند صحیح است ولی ادعای جدیدی نیست و اگر علوم با هم تمایز بالذات دارند به این دلیل است که یا موضوع بین آن دو تباین دارد مانند گیاه شناسی و علم معدن شناسی زیرا این دو علم بالذات با هم فرق دارند ولی در جایی که بین دو علم ما به الاشتراک است تمایز در آنها به محمولات است. به هر حال این قول از مجموع سه قول قبلی انتزاع شده است و کلام جدیدی نیست.

موضوع علم اصول ۹۴/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موضوع علم اصول

گفتیم محقق خراسانی در مقدمه ی اولی در هفت جهت بحث کرده است. چهار جهت آن مربوط به مطلق دانش ها است و سه جهتی که باقی مانده است مربوط به علم اصول است.

الجهه الخامسه: ما هو الموضوع لعلم الاصول

از آنجا که علماء گفته اند: موضوع کل علم ما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیه از این رو به فکر افتادند که موضوع علم اصول را نیز مشخص کنند.

القول الاول: در کتاب قوانین آمده است که قدماء قائل هستند که موضوع علم اصول هو الادله الاربعه است. حتی ابن ادریس در سرائر تصریح می کند که موضوع عبارت است از ادله ی اربعه که همان کتاب و سنت و عقل و اجماع می باشد.

القول الثانی: محقق خراسانی می فرماید: هو الجهه الجامعه بین موضوعات المسائل. مثلا خبر واحد، شهرت، عقل و مانند آن که حجّت است جهت جامع آن همان موضوع علم اصول می باشد.

القول الثالث: آیه الله بروجردی می فرماید: موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است.

القول الرابع: امام قدس سره که این قول را در اواخر انتخاب کرده بود و آن اینکه نیازی به موضوع نداریم و همین مقدار که مسائلی وجود داشته باشد که غرض فقیه را تأمین کند کافی است.

اما القول الاول: موضوع علم اصول عبارت است از (الادله)

همان گونه که شیخ انصاری در رسائل می فرماید: موضوع علم اصول عبارت است از الادله بقید الدلیلیه است یعنی ذات دلیل و وصف دلیل نیز جزء موضوع است.

به کلام شیخ اشکال شده است که گاه از موضوع سخن می گوییم و گاه از مبادی. اگر واقعا موضوع علم اصول، الادله است بنا بر این بحث در وجود موضوع جزء مسائل نیست بلکه از قبیل بحث در مبادیء تصوریه ی آن می باشد.

ص: ۱۲۸

توضیح اینکه مبادی بر دو قسم است: تصوریه و تصدیقیه

مثلاـ گفته شده است که تعریف علم و بحث از وجود موضوع برای یک علم از مبادیء علم است نه مسائل آن. بله اگر وجود

موضوع مسلم باشد و بعد از اعراض آن بحث کنیم، در این صورت از مسائل آن بحث کرده ایم.

بنـا بر این اگر بگوییم آیا خبر واحـد حجّت است یا نه یعنی آیا خبر واحـد دلیل هست یا نه. نتیجه اینکه اکثر مسائل، بایـد جزء مبادیء علم قلمداد شود.

ثم ان الشـیخ اجاب عن هذا الاشـکال فی الفرائد و قال: بحث ما در حجیّت و دلیلیت بحث از وجود موضوع نیست بلکه از باب بحث در عـوارض موضـوع موجـود است. زیرا یقین داریم که موضوع، موجود است و بین مـا و خداونـد ادله ای وجود دارد و سنتی یقینـا از نـاحیه ی معصوم صادر شـده است. حال که وجود موضوع احراز شـده است در این بحث می کنیم که آیا با خبر واحد، آن سـنت ثابت می شود یا نه. بنا بر این بحث ما در وجود و عدم وجود سنت نیست بلکه بحث ما در ثبوت و عدم ثبوت آن با قول زراره است.

اشـکال صاحب کفایه به شـیخ انصاری: محقق خراسانی می فرمایـد: اینکه می فرمائید بحث از ثبوت سـنت و عدم آن است آیا مراد شـما سنت محکیه است یا سنت حاکیه. (سنت محکیه به عنوان نمونه همان سخنانی است که توسط رسول خدا (ص) بیان شده است. و سنت حاکی همان قول زراه و امثال او می باشد.)

اگر مراد شـما سنت محکیه باشد یک اشکال به صورت منفصله ی حقیقه بر شما وارد می شود و آن اینکه در این صورت مراد شمـا از ثبوت، ثبوت واقعی است یـا ثبوت تعبـدی. (ثبوت واقعی یعنی واقعـا کلاـم پیامبر اکرم (ص) در این مورد هست یا نه و ثبوت تعبدی یعنی آیا خبر واحد به گونه ای است که قول رسول خدا (ص) را ثابت کند یا نه) اگر بحث در ثبوت واقعی باشد یعنی واقعـا قـول پیـامبر اکرم (ص) هست یـا نه این همـان بحث از مبـادی می شود نه بحث از عوارض زیرا بحث به وجود و لا وجود بر می گردد.

اگر هم مراد شما از ثبوت، ثبوت تعبدی باشد این خلف فرض می شود یعنی دیگر بحث از عوارض سنت محکی نیست بلکه از عوارض سنت حاکی است. (ثبوت تعبدی از آثار سنت محکی نیست بلکه از آثار سنت حاکی است یعنی آیا قول زراره می تواند قول پیامبر اکرم (ص) را ثابت کند یا نه.)

هکذا کله علی الشق اول و آن اینکه مراد از سنت، سنت محکی باشد.

حال اگر مراد شیخ از سنت، سنت محکلی نباشد بلکه مراد او سنت حاکی باشد، آن اشکال دیگر وارد نیست و بحث در آن، از عوارض می باشد. زیرا قول زراره (حاکی) یقینا در وسائل و سایر کتب وجود دارد و بحث می کنیم آیا این توان را دارد که قول پیامبر اکرم (ص) را ثابت کند یا نه و این بحث از مبادی نیست و بحث از عوارض می شود.

با این حال این اشکال وجود دارد که در این صورت معظم مسائل بحث علم اصول از آن خارج می شود مثلا بحث می کنیم که آیا امر ظهور در وجوب دارد یا نه. واضح است که این بحث ارتباطی به حاکی ندارد و حال آنکه از مسائل علم اصول است. ما باید کاری کنیم که همه ی مسائل را تحت ادله ی اربعه داخل کنیم. این مسائل نه کتاب است نه سنت و نه اجماع و نه عقل و همه باید از تحت مسائل علم اصول خارج شوند.

یلاحظ علیه: نحن نختار الشق الثانی (مراد سنت حاکی است) و با این وجود می گوئیم که اشکال محقق خراسانی وارد نیست و لازم نمی آید که خیلی از مسائل بحث از حاکی نباشد.

ص: ۱۳۰

ما می گوییم همه جا بحث از حاکی است مثلاـ بحث می کنیم که آیا در لغت عرب، امر دلالت بر وجوب دارد یا نه یا اینکه آیا در لغت عرب، امر ظهور در مره و یا تکرار دارد یا نه. حال اگر ثابت کردیم که در لغت عرب، امر برای وجوب است این از باب واسطه در ثبوت است و با آن ثابت می شود که سنت حاکی نیز ظهور در وجوب داشته باشد. محقق خراسانی نیز قائل شده است که مسائل علم اصول چیزی است که واسطه در عروض نداشته باشد و حتی اگر واسطه در ثبوت باشد اشکالی به وجود نمی آید.

تم الکلام حول القول الاول.

القول الثانی: محقق خراسانی می فرماید: موضوع علم اصول عبارت است از جهت جامعه بین موضوعات مسائل است. مثلا علم اصول اگر صد مسأله داشته باشد، جامع بین آن مسائل همان موضوع علم می باشد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی امر جدیدی را بیان نکرده است. ما انتظار داریم شما موضوع را به ما نشان دهید. اینکه بگویید جامع بین مسائل همان موضوع است، چیز قابل ارائه ای نیست و این سؤال همچنان مطرح است که بالاخره آن جامع چه چیزی است.

البته محقق خراسانی در مواردی از بحث فرار می کند. مثلاـ در وضع اختلاف است و محقق خراسانی می فرماید: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی. ما در آنجا هم به ایشان می گوییم این عبارت نوعی فرار از بحث است و ما می خواهیم این نحو اختصاص را به شکل واضح درک کنیم.

القول الثالث: محقق بروجردی می فرماید: موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است و مسائل که همان عوارض است از تعینات این حجت می باشد یعنی آیا این حجت در خبر واحد تعین می یابد یا نه هکذا آیا در دلالت امر به وجوب و یا در ظواهر تعین می یابد یا نه.

توضیح ذلک: برای توضیح کلام ایشان باید مقدمه ای را بیان کنیم و آن اینکه در علوم تکوینی، عوارض (یعنی مسائل یا همان محمولات) گاه عوارض خارجیه است و گاه عوارض تحلیلیه ی عقلیه.

مثال عوارض خارجیه مانند اینکه عمامه سفید است و یا قبا قرمز می باشد و اینکه جسم یا ساکن است یا متحرک.

مثال عوارض تحلیلیه: مثلا در فلسفه می گوییم موضوع در آن الموجود بما هو موجود است. اصلی وجود هستی در جهان محل بحث نیست بر خلاف سوفسطایی که آن را منکر هستند. تمام بحث ما در تعین ها و حدود آن موجود است یعنی می گوییم: آن موجود، آیا عقل است یا نفس، یا جسم یا صورت یا هیولی. یا اینکه آیا موجود در قالب واجب متعین است یا ممکن و هکذا.

بنا بر این فقهاء نیز می دانیم که بین آنها و خداوند حجتی وجود دارد و بحث در حدود و تعینات آن است یعنی آیا آن حجّت ها در ظواهر کتاب یا در امر به وجوب تعین یافته است یا نه. تمامی اعراض در علم اصول مانند اعراض در فلسفه از قبیل اعراض تحلیلیه است.

الاشکال الاول: امام قدس سره این اشکال را در درس بر آیه الله بروجردی وارد کردند که اگر واقعا موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است پس باید الحجه در تمام مسائل موضوع قرار بگیرد. زیرا گفتیم نسبت موضوع علم با موضوع مسأله نسبت فرد به طبیعی و کلی به مصداق است. و حال آنکه الحجه محمول است مثلا می گوییم: خبر الواحد حجه. خلاصه اینکه اگر کلام محقق بروجردی صحیح باشد باید بگوییم: الحجه خبر الواحد و هکذا و حال آنکه طبق فرمایش شما الحجه موضوع قرار گرفته است.

ایشان جواب داده اند و گفته اند که برای تسهیل مسأله، خاص را در موضوع قرار داده و عام را در محمول قرار می دهند و می گویند: خبر الواحد حجه.

نقول: این جواب در بحث تجرد نفس در منظومه ی سبزواری هست و می فرماید: موضوع فلسفه الموجود بما هو موجود است است و حال آنکه در فلسفه موجود، محمول است و نمی گویند الموجود عقل و نمی گویند العقل موجود. حاجی در جواب می گوید این کار برای تسهیل امر است و الا مسأله همان است که موجود، موضوع باشد نه محمول.

ان قلت: اگر تمامی مباحث به الحجه فی الفقه بر گردد و حجّت موضوع باشد و تمامی بحث ها در تعینات آن باشد باید قبول کنیم که بسیاری از مباحث از علم اصول بیرون رود. مثلا العلم ظاهر فی الوجوب از عوارض الحجه فی الفقه نیست.

در این موارد نوعی بحث ادبی را مطرح می کنیم به این معنا که آیا واضع امر را بر وجوب وضع کرده است یا بر ندب و هکذا. بحث در این موارد از باب بحث در حجت در فقه نیست.

یلاحظ علیه: از جوابی که به اشکال محقق خراسانی به شیخ انصاری دادیم در اینجا استفاده می کنیم. آخوند خراسانی به شیخ این اشکال را وارد کرد که مراد شما از سنت حاکی است ولی خیلی از بحث ها در کفایه مربوط به سنت حاکی نیست بلکه مربوط به لغت عرب است. در جواب گفتیم فقیه نمی خواهد لغت عرب را بفهمد و اگر در لغت عرب بحث می کند برای فهم کلام پیامبر اکرم (ص) است.

ما نیز در اینجا می گوییم که اگر در لغت عرب و وضع واضع بحث می کنیم برای این است که بدانیم آیا فقیه در این مورد حجتی در فقه دارد یا نه و به بیان دیگر آن حجتی که بین خداوند و مکلف است آیا در این موارد متشخص شده است یا نه. این خود به بحث به عوارض و تعینات در حجت در فقه بر می گردد.

به نظر ما نظریه ی مرحوم بروجردی قابل قبول است.

تعریف علم اصول ۹۴/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعریف علم اصول

گفتیم محقق خراسانی در مقدمه ی اولی در هفت جهت بحث کرده است. چهار جهت آن مربوط به مطلق دانش ها است و سه جهتی که باقی مانده است مربوط به علم اصول است.

الجهه السادسه: فی تعریف علم الاصول

هر علمی که انسان می خواند یک نوع تعریف از آن یاد می گیرد تا به کمک آن، مسائل آن علم در نظرش مجسم شود.

برای علم اصول چند تعریف مطرح کرده اند:

التعریف الاول للقدماء: العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الفرعیه الشرعیه

یعنی علمی که برای انسان ایجاد آمادگی می کند تا بتواند احکام کلی را استنباط کند. بدون این مقدمات، آن آمادگی برای انسان ایجاد نمی شود.

بر این تعریف دو اشکال وارد است:

اشکال اول: قواعد اصولیه همه جا مقدمه ی استنباط احکام شرعی نیست. گاهی مقدمه ی استنباطِ وظیفه است به این معنا که اگر حکم را از کتاب و سنت استفاده کنیم تعریف فوق بر آن صادق است ولی اگر دست ما از کتاب و سنت و دلیل اجتهادی کوتاه باشد و ناچار به اصول عملیه عقلیه پناه برده باشیم در این صورت سخن از استنباط حکم شرعی نیست بلکه سخن از استنباط وظیفه است مثلا نمی دانیم شرب تتن حرام است یا نه که عقل بر اساس قبح عقاب بلا بیان حکم به جواز آن می کند.

ص: ۱۳۴

اشکال دوم: حجیه العقل علی القول بالانسداد الحکومی

بنا بر انسداد که پنج مقدمه دارد ظن حجت می باشد. (البته باید هر پنج مقدمه حاصل شود تا فقیه قائل به انسداد شود.) حال

اگر فقیهی به انسداد قائل شد، در انسداد دو قول است:

قول اول این است که فقیه بر اساس آن پنج مقدمه کشف می کند که شرع مقدس ظن را حجت کرده است. (حجه الظن علی الکشف) اگر بعد از حصول آن پنج مقدمه، ظن حجّت نباشد فرد یا باید به احتیاط روی آورد که موجب اختلال نظام است و یا باید به اصل برائت عمل کند که به معنای خروج از دین است.

قول دوم: ادله ی انسداد کشفی نیست بلکه حکومتی است یعنی عقل در این شرایط که می بیند به احتیاط و یا برائت نمی توان عمل کرد، حکم می کند که چاره ای جز عمل به ظن نمی باشد و در میان عمل به ظن، وهم و شک بهتر است که به ظن عمل شود.

به هر حال اشکال دوم بر تعبیر قدماء بنا بر انسداد حکومی وارد است. (علی القول بالکشف حکم شرعی را استنباط می کنیم) بنا بر قول به حکومتِ عقل، دیگر استنباط حکم شرعی وجود ندارد زیرا عقل می گوید حال که دست ما از استنباط حکم شرعی بسته است چاره ای جز عمل به ظن نیست. به بیان دیگر بنا بر انسداد حکومی، مستنبط ما وظیفه است و حکم شرعی نیست.

ص: ۱۳۵

التعریف الثانی للمحقق خراسانی: صناعه یعرف بها القواعد التی یمکن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام او التی ینتهی الیه المجتهد فی مقام العمل.

اولین نقطه ی قوت این تعریف این است که ایشان از عبارت یمکن استفاده می کند تا قیاس، اسحسان و مانند آن را شامل شود. این موارد امکان قرار گرفتن در طریق استنباط را دارند ولی واقع نشده اند.

نقطه ی دوم قوت در کلام ایشان عبارت او التی ینتهی الیه المجتهد فی مقام العمل در نتیجه اصول عملیه ی عقلیه و دلیل انسداد بنا بر قول به حکومت را نیز شامل می شود.

به تعریف ایشان چند اشکال وارد شده است:

الاشکال الاول: محقق خراسانی قائل است که تمایز علوم به اغراض است نه به موضوعات و یا محمولات بنا بر این علم اصول باید تبدیل به دو علم شود: یکی علمی که با آن، احکام را استنباط می کنیم و دیگر علمی که از آن وظائف را استنباط می کنیم.

تعریف فوق از این ایشان نشان می دهد که مبنای ایشان صحیح نبوده است.

ان قلت: با تعرف فوق از صاحب کفایه علم رجال هم در علم اصول داخل می شود زیرا علم رجال هم در طریق استنباط داخل می شود. زیرا اینکه زراره ثقه است و یا فرد دیگری ضعیف است در طریق استنباط داخل می شود.

قلت: محقق خراسانی فرموده است (القواعد الکلیه) و حال آنکه علم رجال چنین نیست بلکه در مورد شخصیات است و در خصوص زراره و سایر اشخاص بحث می کند.

ص: ۱۳۶

ان قلت: علم درایه که در احوال و احکام سند یا حدیث بحث می کند داخل در علم اصول است این علم علمی شخصی و جزئی نیست بلکه علمی است کلی.

قلت: هر چند از علم درایه در طریق استنباط استفاده می شود ولی از باب مقدمه ی بعیده است و بحث ما در قواعدی است که مقدمه ی قریبه است و الا علم صرف هم باید در تعریف داخل باشد زیرا بدون علم صرف نمی تواند استنباط کرد.

التعریف الثالث: للمحقق النائینی. ایشان در اجود التقریرات که محقق خوئی تقریر کرده است می فرماید: العلم بالکبریات التی لو انضمت الیها صغریاتها یستنتج منه حکم فرعی کلی

یعنی علم اصول حاوی یک دسته کبریاتی است که اگر صغریات را به آن ضمیمه کنیم می توانیم حکم شرعی فرعی را استنباط کنیم. این کبریات در علم اصول است و صغری در خارج می باشد.

مثلاـ در علم اصول ثابت کردیم که امر افاده ی وجوب می کند. (این یک کبری است.) اگر صغری را به آن ضمیمه کنیم حکم شرعی استنباط می شود. به این گونه که می گوییم: صلاه الجمعه مما امر بها و کل شیء امر بها فهو واجب فصلاه الجمعه واجبه.

در تعریف ایشان اشکالی وجود دارد که با وجود اینکه صاحب کفایه مواظب آن بوده است ولی ایشان به آن توجه نداشته است و آن اینکه این گونه نیست که فقیه فقط حکم شرعی را استنباط کند بلکه گاه درصدد استنباط وظائف نیز می باشد. بنا بر این باید ایشان مانند محقق خراسانی عبارت او التی ینتهی الیه المجتهد فی مقام العمل را اضافه می کرد

اشکال دوم این است که در بعضی از موارد اگر صغری را به کبری ضمیمه کنیم باز نمی توانیم حکم شرعی را استنباط کنیم بلکه احتیاج به دلیل سومی داریم.

مثلا مجتهدی در اجتماع امر و نهی قائل به امتناع است و می گوید امر و نهی نمی توانند با هم در یک جا جمع شوند و فقط باید یا امر باشد و یا نهی. مثلا در الصلاه فی الدار المغصوبه چیزی است که در آن امر و نهی با هم جمع شده است. با این قضیه نمی شود استنباط کرد و باید امر دیگری را هم به آن ضمیمه کرد که عبارت است از اینکه کدام یک اقوی الملاکین است به این معنا که اگر نماز اقوی ملاکا باشد نماز صحیح است (مانند کسی که در زمینی غصبی محبوس است) ولی اگر غصب اقوی ملاکا باشد نماز باطل است (مانند کسی که به مسجد نیز دسترسی دارد و با این حال در زمین غصبی نماز می خواند).

التعریف الرابع للامام قدس سره: القواعد الآلیه التی یمکن ان تقع کبری لاستنباط الاحکام الفرعیه الالهیه او الوظیفه العملیه.

همچنین در تعریف ایشان نکته ی جالبی وجود دارد و آن کلمه ی (الآلیه) است. هرچیزی که در خدمت چیز دیگری است نسبت به آن آلت محسوب می شود مثلا- علم منطق خودش فی نفسه به کار نمی آید بلکه برای این است که در فلسفه و در علوم دیگر، اشتباه نکنیم. علم اصول نیز علمی آلی است و مقصود بالذات نیست و برای این است که در فقه قادر به استنباط باشیم.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در مورد دنیا می فرماید: وَ مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَّرَتْهُ وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتْهُ (۱)

یعنی اگر دنیا در نظر فرد ابزار باشد (ابصر بها) دنیا او را بینا می کند ولی اگر به دنیا بسنده کند (أَبْصَرَ إِلَيْهَا) کور می شود.

علم اصول آلی است و باید به مقداری آن را بخوانیم که ما را به فقه مسلط کند و با این تعریف، قواعد فقهیه از اصول جدا می شود زیرا این قواعد، قواعد فرعیه نیست بلکه اصلیه است.

همچنین در تعریف ایشان با قید الاحکام الفرعیه الالهیه احکام عقلیه خارج می شود

به نظر ما تعریف ایشان خالی از اشکال است.

التعریف الخامس: شهید صدر می فرماید: العلم بالعناصر المشترکه فی الاستدلال الفقهی خاصه التی یستعملها الفقیه کالدلیل علی الجعل الشرعی الکلی.

جمله ی اول مقدمه ی تعریف است و تعریف حقیقی از کلمه ی (خاصه) شروع می شود. ایشان در ابتدا می فرماید: علم اصول همان علم به عناصر مشترک در استدلال فقهی است این تعریف تمام علوم علم نحو، صرف و غیره همه داخل می شوند. از این بعد این تعریف را خاص به علم اصول می کند و می فرماید: به شرطی که دلیل حکم شرعی شود (علم نحو دلیل حکم شرعی نیست)

همچنین با قید فی الاستدلال الفقهی علاوه بر استنباط، وظائف را نیز شامل می شود.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۸، ص۴، ط بیروت.

یلاحظ علیه: تعریف ایشان شامل قیاس، استحسان و مانند آن نیست. تعریف ایشان فقط قواعد قطعیه را شامل می شود.

التعریف السادس و هو تعریفنا: القواعد الکلیه غیر المشتمله علی احکام شرعیه الممهده لاستنباط الاحکام الواقعیه او الوظیفه العملیه.

در این تعریف یک نکته وجود دارد که در سایر تعریف ها نبود و آن قید (غیر المشتمله علی احکام شرعیه) است و با این قید، قواعد فقهیه را بیرون کرده ایم.

این نکته در جلسه ی بعد که فرق بین مسائل اصولیه و قواعده فقهیه را بیان می کنیم روشن می شود. ان شاء الله خواهیم گفت که قواعد فقهیه مشتمل بر حکم شرعی است مثلاـ در (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) مشتمل بر حکم شرعی است و هکذا قاعده ی (ما یضمن بصحیحه ی یضمن بفاسده) اما در علم اصول هرگز حکم شرعی وجود ندارد. مثلا اینکه امر دلالت بر وجوب می کند و یا اینکه قضیه ی شرعیه دلالت بر مفهوم دارد هیچ کدام حاوی حکم شرعی نیست.

همچنین با عبارت الممهده قیاس و استحسان و امثال آن نیز می تواند داخل باشد.

دیگر اینکه ما در تعریف خود وظائف عملیه را نیز داخل کرده ایم.

نکته ی دیگر این است که هرچند اخباری ها به اصولیون اعتراض می کنند که این علم از ناحیه ی سنی ها وارد شده است و شیخ مفید و دیگران آن را قبول کرده اند.

حق این است که علم اصول همان چیزی است که در روایات اهل بیت وارد شده است شیخ حر عاملی در کتاب الفصول المهمه مقدار قابل توجهی از این روایات را ذکر کرده است.

ص: ۱۴۰

البته خود اخباری ها هم در مقدمه ی کتب خود این علوم را بحث کرده است. مثلا در مقدمه ی حدائق بخشی از این علوم ذکر شده است. ولی ما آن را مستقلا و در کتب اصولی مورد بحث قرار می دهیم.

فرق بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه ۹۴/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه

الجهه السابعه: ما هو الفرق بین المسائل الاصولیه و القواعد الفقهیه

تاریخچه ی بحث: شهید اول برای اولین بار در قرن هشتم در شیعه کتابی به نام القواعد و الفوائد نوشته است. بعد از ایشان فاضل مقداد (متوفای ۸۲۷) کتاب شهید را منظم کرده است و نام آن را نضد القواعد گذاشته است. بعد از ایشان شهید ثانی سومین فردی است که در قرن دهم قواعد فقهیه را در کتاب تمهید القواعد جمع کرده است.

مثلاـ در قواعد فقهیه می گوییم: ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده یا علی الید ما اخذت حتی تؤدی و یا الصلح جایز بین المسلمین. بحث در این است که این قواعد چه فرقی با حجیّت خبر واحد و یا ظهور امر در وجوب و مانند آن که جزء مسائل اصولیهه هستند دارند؟

پنج فرق در این مورد ذکر شده است که هرچند ممکن است اکثر اینها صحیح باشد ولی واقع کامل، غیر از این موارد است.

الفرق الاول: شیخ انصاری در اوائل مبحث استصحاب قائل است که استصحاب از مسائل اصولیه است نه از قواعد فقهیه زیرا جریان مسائل اصولیه به دست مجتهد است ولی جریان قواعد فقهیه اعم از این است که به دست مجتهد باشد یا مقلد. مثلا استصحاب به دست مجتهد است و اوست که یقین به حکم سابق و شک در لاحق دارد و بعد استصحاب را جاری می کند.

ص: ۱۴۱

یلاحظ علیه: این قاعده غالبی است به این معنا که در غالب موارد، مسائل اصولی به دست مجتهد است و در قواعد فقهیه نیز غالبا به دست مجتهد و نادرا به دست مقلد است. مثلا آیا مقلد می تواند از قاعده ی فقهیه ی ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده عمل کند؟ این قاعده فقط توسط مجتهد قابل استفاده است.

البته گاه قواعدی فقهی مانند مانند: «الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء» و یا «علی الید ما اخذت حتی تؤدی» از مواردی است که مقلد هم می تواند به آن عمل کند.

الفرق الثانی: آقا ضیاء الدین عراقی قائل است که: المسئله الاصولیه تشمل جمیع الابواب و القاعده الفقهیه تختص بباب واحد او بابین.

توضیح اینکه مسأله ی اصولیه در تمام ابواب فقه از طهارت تا باب دیات جاری است. مثلا حجیت خبر واحد در همه ی ابواب جاری است. اما قواعد فقهیه چنین نیست مثلا قاعده ی علی ید در جای خاصی اجرا می شود و یا قاعده ی ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده مخصوص باب ضمان است. یا مثلا صلح، مخصوص باب صلح است.

یلاحظ علیه: برخی از قواعد فقهیه نیز در همه ی ابواب کاربرد دارد مانند: قاعده ی لا حرج و لا ضرر.

محقق عراقی که پایه گذار این فرق است جواب خوبی از این اشکال داده و می فرماید: قواعد اصولی دو نوع کاربرد دارد: یا از باب استنباط احکام است و یا ینتهی الیه المجتهد فی مقام الشک. اما لا ضرر و لا ضرار فقط در مسیر استنباط احکام مورد استفاده قرار می گیرد مثلا وضوی ضرری حرام است. ولی احکام شک که از باب (ما ینتهی الیه المجتهد) است از آن استفاده نمی شود بنا بر این نمی توان گفت که لا ضرر قاعده ای همگانی است. (طبق این تقریر، جواب ایشان متین است و شبهه ای که ما بر ایشان در مبسوط بیان کرده ایم بر ایشان وارد نیست.)

مرحوم شهید صدر از اشکالی که مطرح شده است جواب دومی ارائه کرده است و آن اینکه قاعده ی فقهیه چیزی است که به جعل واحد، احکام از آن استنباط می شود مثلا در الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء، به جعل واحد، تمامی آب های کر را شامل می شود. همچنین است در مورد قاعده ی علی الید که تمامی یدها را ضمانی قرار می دهد.

اما قاعده ی لا ضرر و لا حرج چنین نیست زیرا شارع صدها جعل عدمی دارد مثلا در صوم ضرری، وضوی ضرری، معامله ی ضرری و امثال آن جعلِ عدمی دارد و بعد همه را در یک عبارت به شکل لا ضرر جمع کرده است. بنا بر این اینها نمی تواند از باب قاعده ی فقهیه باشد.

بنا بر این لا ضرر از باب جمع در تعبیر است و لا ضرر نماینده از صدها جعل است که در یک تعبیر جمع شده است.

یلاحظ علیه: اینکه می گویید که در لا ضرر جعل واحد نیست ولی در سایر موارد جعل واحد است چیست؟

آیا مراد ایشان تعدد موضوع است یعنی چون موضوع متعدد است از این رو جعل هم متعدد می باشد. یکی موضوعش وضو است و دیگری موضوعش صوم می باشد و هر کدام جعل مستقلی را می طلبد.

اگر چنین باشد می گوییم: این موجب تعدد نمی شود زیرا ممکن است تمام این موضوعات تحت یک جامع قرار بگیرند که می تواند عبارت باشد از: الفعل الضرری حرام.

اگر هم بگویید که چون ملاک متعدد است جعل هم متعدد شده است می گوییم: ملاک یک چیز بیشتر نیست زیرا ملاک همان ضرری بودن و یا حرجی بودن می باشد. بنابراین علت جعل های متعدده در قواعد فقهیه برای ما روشن نشده است.

ص: ۱۴۳

آیت الله خوئی جواب دیگری داده می فرماید: مسائل اصولیه هم در احکام اولیه جاری می شود (که انسان شبهه ندارد که به آن احکام واقعیه هم می گویند) هم در احکام ثانوی که همان شبهات و احکام ظاهریه نام دارند. اما لا ضرر و لا حرج فقط در احکام اولیه کاربرد دارد.

یلاحظ علیه: ایشان این عبارت را از محقق عراقی استنباط کرده است که گفته است لا ضرر فقط به کار استنباط می آید و به کار شق دوم که (ما ینتهی الیه المجتهد) است نمی آید. بنا بر این اشکالی به کلام ایشان بار نیست.

الفرق الثالث: آیت الله خوئی می فرماید: المسئله الاصولیه من قبیل الاستنباط و القاعده الفقهیه من قبیل التطبیق

فرق بین استنباط و تطبیق این است که استنباط ما را به علم جدید می رساند ولی تطبیق علم جدید نیست بلکه علم اجمالی را تفصیلی می کند.

در مسأله ی اصولیه ما به علم جدید می رسیم مثلا. نمی دانیم آیا عالم حادث است یا نه که از طریق صغری و کبری می گوییم: العالم متغیر و کل متغیر حادث و علم جدیدی که به دست ما می رسد این است که: فالعالم حادث.

مسائل اصولیه همه از این باب است مثلا نمی دانیم آیا نماز جمعه واجب است یا نه که می گوییم: صلاه الجمعه مما ورد فیه الامر و الامر یدل علی الوجوب فصلاه الجمعه واجبه. یا مثلا نمی دانم مقدمه ی واجب آیا واجب است یا نه که می گوییم: هذه مقدمه و العقل یحکم بوجوب المقدمه فهذه المقدمه واجبه.

اما در تطبیق به علم جدیدی نمی رسیم مثلا الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء یک قانون کلی است و در موارد مختلف مانند حوض زید و عمرو و بکر قابل تطبیق است. یا مثلا در علی الید ما اخذت حتی تؤدی می گوییم که آن را بر کسی که فرشی را از کسی گرفته و پس نداده است تطبیق می کنیم.

یلاحظ علیه: گاهی قاعده ی فقیه نیز از باب استنباط است مثلا می گوییم: الصوم ضرری و کل فعل ضرری حرام فالصوم حرام.

الفرق الرابع: مختار ما این است که باید بحث را از حالت ذهنی بیرون آوریم و به خارج رویم و آن را مطالعه کنیم حق این است که فرق بین آنها محمولات است به این معنا که در علم اصول مطلوب و گمشده ی ما حجت است و ما به دنبال حجت می گردیم. مانند قول اللغوی حجه، خبر الواحد حجه. حتی در ظهور امر در وجوب می گوییم: آیا در امر، حجّت بر وجوب است یا نه. حتی در باب ملازمات نیز چنین می گوییم مانند اینکه آیا بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه است یا نه.

اما در قواعد فقهیه، محمولات از قبیل احکام شرعی است. گاه احکام وضعی است مانند علی الید اخذت حتی تؤدی و یا تکلیفی مانند: لا تعاد الصلاه الا من خمس.

در سابق هم گفتیم که تمایز علوم یا در موضوعات است و یا در محمولات و در ما نحن فیه در محمولات است.

ان قلت: لا تنقض الیقین بالشك مسأله ای اصولی و حال آنکه محمول در آن حجیّت نیست.

قلت: در اینجا نیز بحث در حجیّت است زیرا می گوییم: آیا یقین سابق، حجّت بر لاحق است یا نه.

امام قدس سره می فرمود: علم اصول عبارت است از: ما یُنظر به یعنی آلیت و وسلیه است (که ما از آن تعبیر کردیم که در آن سخن از حجیّت و عدم حجیّت است) یعنی ما به خود مسائل اصولیه کاری نداریم بلکه از آن استفاده می کنیم تا احکام فقهی را استنباط کنیم ولی قواعد فقهیه عبارت است از: ما یُنظر فیه یعنی خودش مقصود بالذات است.

ص: ۱۴۵

مباحث وضع ۹۴/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحث وضع

الامر الثانی: فی الوضع (۱) (۲)

محقق خراسانی در ابتدای کفایه یک مقدمه بیان می کند که حاوی سیزده امر است. امر اول که هفت جهت داشت تمام شده است و اینکه به امر دوم رسیده ایم صاحب کفایه در این امر نه جهت را ذکر می کند:

الجهه الاولی من الامر الثانی: آیا دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است یا بالوضع و و الجعل (مواضهه) می باشد.

الجهه الثانیه: اگر دلالت الفاظ بالوضع باشد آیا واضع خداوند است یا بشر؟

الجهه الثالثه: حقیقت وضع چیست؟

اما الجهه الاولی: در میان علماء فردی به نام سلیمان بن عَبّاد (۳) وجود دارد که ظاهرا از معتزله می باشد. او معتقد است که دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی است و مانند دلالت دود بر آتش می باشد.

در مقابل ایشان، ما بقی علماء قائل هستند که دلالت الفاظ بر معنای بالوضع و الجعل می باشد. مثلا اگر نام چیزی را منبر گذاشته اند بین دو هیچ رابطه ی ذاتی ای وجود ندارد. بله اینکه چرا نام آن چوب را منبر گذاشته اند نه چیز دیگر را بعدا بحث می کنیم.

سلیمان بن عباد در دلیل خود می گوید: اگر رابطه ی لفظ و معنی ذاتی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم می آید به این معنا که مثلا چرا اسم آتش را آتش گذاشتیم و نام او را چیز دیگری نگذاشتیم و هکذا موارد دیگر.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۷.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸.

در جواب باید گفت اگر دلالت مزبور ذاتی باشد دیگر ترجیح بلا مرجح نیست زیرا این، امری تکوینی می باشد همانند دلالت دخان بر آتش

شهید فضل الله نوری (۱) منظومه ای دارد و در آن این نظریه را نقد می کند و می فرماید:

عن سلیمان بن عباد حکی **** دلاله اللفظ بذاته فاترک

حجته لزوم ترجیح بلا **** مرجح کذلک منه نقلا

هذا مخالف لمذهب المشهورِ **** مخالف لمذهب الجمهورِ

مرحوم نائینی و به تبع ایشان آیه الله خوئی (۲) (۳) از این استدلال جواب می دهد و می فرماید: آنی که محال است الترجح بلا مرجح است ولی ترجیح بلا مرجح محال نیست.

فرق بین این دو این است که اولی به معنای معلول بلا علت است و محال است ولی در دومی علت هست ولی خصوصیتی که در آن وجود دارد احتیاج به علت ندارد مثلا من گرسنه هستم و دو نان در مقابل من است و یکی از آنها من را سیر می کند در اینجا اصل اینکه باید نان بخورم علت دارد ولی اینکه کدام را اول بخورم علت نمی خواهد همچنین حیوان درنده ای به من حمله کرده است و دو راه در مقابل من است و من یکی را بدون علت انتخاب می کنم.

یلاحظ علیه (۴) : همان طور که ترجح بلا مرجح محال است، ترجیح بلا مرجح هم محال است. لان مرجع ترجیح بلا مرجح به ترجح بلا مرجح است. یعنی علاوه بر اصل عمل، خصوصیت عمل نیز که امری وجودی است احتیاج به دلیل می خواهد. بنا بر این اینکه فردی که فرار می کند یک راه را انتخاب می کند احتیاج به دلیل دارد.

۱- قاعده ضمان الید، الشیخ فضل الله النوری، ج ۱، ص ۱۴.
۲- محاضرات فی الأصول، سید ابوالقاسم خویی، ج ۱، ص ۳۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۸.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۹.

توضیح ذلک: خصوصیت هم پدیده ای است امکانی و برای وقوعش احتیاج به علت دارد. اینکه من نان سمت راست را انتخاب می کنم دارای علت است. زیرا انسان طبیعتا همان گونه که مرحوم حجّت می فرمود آنی را انتخاب می کند که در سمت راست او باشد یا اینکه ابتدا چشمش به هر چه افتد همان را اخذ می کند.

ما در مقام جواب به سلیمان بن عباد می گوییم:

اولا: اگر دلالت الفاظ بر معانی ذاتی باشد باید مسأله ی وضع باید از ریشه باطل باشد. مثلا هر کس دودی را ببیند می داند که آتشی هم روشن است ولی در الفاظ چنین نیست از این رو اللفاظ ذاتی معانی نیستند.

ثانیا: گاهی از اوقات یک لفظ بر دو معنای ضد وضع شده است که در نتیجه لازم می آید که این دو ضد، در یک جا با هم جمع شده باشند که محال است. مثلا قرء هم به حیض اطلاق می شود و هم به طهر.

ثالثا: اگر دلالت الفاظ بر معانی ذاتی باشد باید تمام مردم، تمام لغات را بدانند کما اینکه هم از دیدن دود به وجود آتش منتقل می شوند.

اما حل اشکال عباد: در تمام اوضاع یک نوع مناسبت و مرجحی بین لفظ و معنا هستند هر چند این مناسبت خیالی و ضعیف باشد. ما به دو مورد مثال می زنیم:

وجود تناسب در اسماء الموجودات: عرب به هدهد، هدهد می گوید زیرا صدایی که از او صادر می شود شبیه همین لفظ است. عرب به گربه، هره می گویند زیرا وقتی می خوابد صدایی از او بلند می شود که شبیه هر هر می باشد. همچنین عرب به گنجشک عصفور می گوید زیرا خواندن او شبیه کلمه ی عصفور است. این تناسب موجب می شود که ترجیح این اسامی برای آنها ترجیح با مرجح باشد نه بدون آن.

ص: ۱۴۸

تناسب در اسماء الافعال: عرب در مورد شکستن از دق، کسر و امثال آن استفاده می کند زیرا صدای شکستن شبیه این الفاظ است. و یا مثلا عرب در پاره کردن پارچه به شقّ تعبیر می کند زیرا از پاره کردن پارچه چنین صدایی منتشر می شود.

حتی گاهی از اوقات این تناسب جنبه ی خیالی دارد مثلا به یک انسان زمخت و قوی هیکل را هیولا می گویند علت آن این است که کلمه ی هیولا در مخیله ی انسان چیز مخوفی است و او به فرد مزبور همان را اطلاق می کند.

از این رو ما قائل هستیم که دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست بلکه بالوضع و الاعتبار می باشد و در همه ی آنها مرجحی وجود دارد.

الجهه الثانیه: هل الواضع هو الله تبارک و تعالی او الواضع هو البشر؟ (۱)

عرب از واژه ی پدیده به (ظاهره) تعبیر می کند بنا بر این می توان گفت: هل الوضع ظاهره الهیه او انسانیه.

مرحوم نائینی معتقد است خداوند واضع است. (البته ایشان چگونگی این وضع را از طرف خداوند توضیح نمی دهد)

در مقابل افرادی قائل هستند که واضع بشر می باشد.

محقق نائینی در بیان دلیل خود می فرماید:

اولا: اگر واضع بشر باشد ما می بینیم که الفاظ بسیار زیاد است و بشر کجا می تواند این همه اسامی را بر این معانی وضع کند. این فقط از خالق متعال بر می آید.

ثانیا: معانی هم بسیار زیاد هستند.

ثالثا: اگر واضع بشر بود در تاریخ منعکس می شد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱.

یلاحظ علیه: این بحث را باید در دنیای خارج مطالعه کرد نه به صورت ذهنی و انتزاعی.

بله اگر واضع یک نفر باشد یا مجمع فرهنگی باشد، کلام ایشان صحیح است و وضع آن همه الفاظ توسط یک نفر یا چند نفر محدود محال است ولی اگر بگوییم بشر در طول زمان به تدریج این الفاظ را وضع کرده باشد هیچ محذوری به وجود نمی آید.

بله می توان کلام محقق نائینی را این گونه توجیه کرد که خداوند به بشر الهام کرده است که این الفاظ را در طول زمان و بر حسب نیاز بر آن معانی وضع کند کما اینکه در قرآن آمده است: (الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَیان) (۱) مثلا در صد سال قبل لفظ تلویزیون وجود نداشت و بعد که انسان با آن وسیله مواجه شد آن لفظ را برای آن وضع کرد.

البته از سخن خداوند با آدم متوجه می شویم که آدم زبانی را آموخته بود (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها) (۲) اگر مراد از اسماء همان الفاظ باشد می توان گفت که خداوند یک سری از اسماء را وضع کرده به آدم تعلیم کرد. البته مشخص نیست که آن اسماء به چه زبانی بوده است.

همچنین قانونی در دنیا به نام عرضه و تقاضا وجود دارد یعنی همیشه وقتی تقاضا باشد انسان به دنبال آن می رود. جامعه ی بشری هم شیئا فشیئا به تکامل رسیده است. بشر روز اول می توانست نیاز خود را با صد کلمه رفع کند و به تدریج که کامل تر می شد همچنان در طول زمان به مقدار نیاز، الفاظی را جعل کرد. به همین سبب نوشته های صد سال قبل همانند نوشته های دوران ما نیست زیرا نیاز ما تغییر کرده است و کامل تر شده ایم. بعد از انقلاب هم الفاظی روی کار آمد که قبلا اصلا نبوده است مثلا می گویند: فلانی همیشه در صحنه است. این عبارت در قبل از انقلاب وجود نداشته است.

۱- الرحمن/سوره۵۵، آیه۱ تا ۴.

۲- بقره/سوره۲، آیه۳۱.

بر این اساس در تمامی فرهنگ ها فرهنگستان هایی وجود دارد که به منظور عدم نفوذ فرهنگ خارج به داخل، الفاظی را برای معانی جدیده وضع می کنند و حتی گاه الفاظی که در خارج برای آن معنا وضع شده است را کمی تغییر می دهند.

الامر الثانی: ما هو حقیقه الوضع؟ (۱)

الاول: صاحب کفایه (۲) می فرماید: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تاره و من کثره استعماله فیها اخری

یعنی وضع یک نوع اختصاص لفظ با معنا است.

بین لفظ و معنا ارتباطی است که از دو راه ایجاد می شود گاه وضع تعیینی است و گاه وضع تعینی.

وضع تعیینی مانند اینکه واضع بگوید: سمیت هذا منبرا و سمیت هذا زیدا

وضع تعینی همان کثرت استعمال است که آنقدر لفظ کتاب را در مورد کتاب سیبویه استعمال کردند که لفظ کتاب برای کتاب او علم شده است.

یلاحظ علیه:

اولا: تعریف محقق خراسانی مجمل است زیرا ایشان می فرماید: نحو اختصاص و ما از ایشان می پرسیم ما در صدد این هستیم که همین (نحو اختصاص) را متوجه شویم.

ثانیا: اختصاص نتیجه ی وضع است نه خود وضع. ابتدا لفظ را بر معنا وضع می کنند و اسم کودک را زید می گذارند، بعد اختصاص حاصل می شود.

ثالثا: وضع سه گونه است: تعیینی و تعینی و الاستعمال بداعی الوضع (محقق خراسانی در بحث حقیقت شرعیه به این قسم سوم اشاره می کند مثلا ـ خداوند به کسی فرزندی می دهد و او از پدربزرگ دعوت می کند که نامی برای فرزند بگذارد پدربزرگ می گوید: حسین من را به من بدهید. او با این کار هم استعمال کرد و هم وضع)

ص: ۱۵۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹.

محقق خراسانی در تعریف فوق به این قسم سوم اشاره نکرده است.

القول الثانی نظریه ی تعهد: محقق نهاوندی (متوفای ۱۳۱۶ قمری) شاگرد شیخ انصاری است و کتابی دارد به نام تشریح الاصول بعد، مرحوم ابو المجد (حاج آقا اصفهانی استاد امام قدس سره) در کتاب وقایه الاذهان که کتاب ادبی است این نظریه را ذکر کرده است و بعد آیه الله خوئی این نظریه را پذیرفته است.

ایشان می گویند: تعهد المتکلم (۱) للمخاطب و التزامه له بانه لا ینطق بلفظ خاص الا عند ارادته معنی خاصا

وضع این است که متکلم متعهد می شود که هر موقعی که این لفظ را به کار می برد آن معنا را اراده کرده است. یعنی هر موقع آتش را به کار برده است همان موجود نورانی سوزان را اراده کند نه چیز دیگر را.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نظریه را بررسی می کنیم.

حققت وضع و اقسام آن ۹۴/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت وضع و اقسام آن (۲)

گفتیم درباره ی وضع دو نظریه وجود دارد:

نظریه ی اول نظریه ی جعل و مواضعه است و نظریه ی دوم نظریه ی تعهد است.

نظریه ی اول این است که حقیقت وضع به یک نوع قرارداد و جعل و مواضعه بر می گردد. کسانی که پیرو این نظریه هستند سه نوع بیان دارند:

بیان اول مربوط به محقق خراسانی (۳) است که در جلسه ی سابق بیان کردیم.

۱- وقایه الأذهان، محمد رضا نجفی، ج۱، ص۶۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۴.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹.

بیان دوم: محقق ایروانی می فرماید: الوضع عباره عن جعل اللفظ وجودا تنزیلیا للمعنی فی عالم الاعتبار (۱)

یعنی وضع این است که انسان لفظ را در عالم اعتبار، وجود تنزیلی برای معنای قرار دهد. یعنی لفظ یکی از مراتب معنی است و مرتبه ی اعتباری آن به حساب می آید. مثلا لفظ شربت بر خلاف خود شربت که موجب شیرین شدن دهان می شود، دهان

را شیرین نمی کند. بنا بر این لفظ شربت در عالم اعتبار نازل منزله ی شربت خارجی شده است.

گاه تنزیل خارجی است نه اعتباری مثلا امام علیه السلام می فرماید: آب جو خمر است و مردم آن را حقیر شمرده اند.

یا در روایت آمده است: الطواف بالبیت صلاه. یعنی همان گونه که در نماز، باید وضو گرفت در طواف هم باید وضو داشت. یا اینکه اگر انسان وارد مسجد شود مستحب است دو رکعت نماز بخواند ولی اگر وارد مسجد الحرام شود و طواف کند، این طواف جانشین نماز می شود.

در منظومه ی سبزواری آمده است که هر موجودی چهار گونه وجود دارد: وجود لفظی، کتبی، ذهنی و خارجی.

یلاحظ علیه (۲) :

اولاً: تنزیل لفظ منزله ی معنی کار فیلسوف و عارف است و کسانی که مدت ها کار علمی کرده اند. این در حالی است که واضعان افراد عادی جامعه هستند و این معنای فخیم را درک نمی کنند و به آن توجه ندارند.

ثانیا: آیا واضع است که لفظ را نازل منزله ی معنا می کند یا کسی که آن را استعمال (۳) می کند؟

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۶۵.

واضح است که استعمال است که در این تنزیل دخالت دارد نه واضع. یعنی اگر واضع در خانه ی خود چیزی را بر چیزی وضع کند در حالی که هنوز در جامعه به کار انداخته نشده باشد، فایده ای ندارد. بر این اساس گاه اثر معنا به لفظ سرایت می کند و انسان با گفتن ترشی، دهانش آب می افتد. همچنین است اسامی معانی قبیحه که چون معانی، قبیحه است اسامی نیز قبیح می شوند.

بیان سوم (۱) : ما قائل هستیم که اگر به خارج مراجعه کنیم می بینیم که فرهنگستان لغت و کسانی که لغتی را وضع می کنند از باب، «جعل اللفظ فی مقابل المعنی بداعی الاستعمال» اقدام می کنند.

هر روزه معانی جدیدی به وجود می آید که کسی که کارش وضع است لفظی را در مقابل آن معنا به داعی استعمال وضع می کند به این گونه که هر وقت آن لفظ به کار می رود، آن معنای خاص به ذهن تداعی شود.

النظریه الثانیه: نظریه التعهد (۲)

یعنی واضع متعهد می شود که هر وقت آن لفظ ذکر شود آن معنای خاص اراده شود و یا هر وقت آن معنا به ذهن بیاید، آن لفظ در مقابل آن به کار برده شود (تعهد طرفینی است.)

یلاحظ علیه:

اولا: تعهد از قبیل غایت است نه از قبیل معنای وضع. تعهد در متن وضع وجود ندارد بلکه غایتی است که بر وضع مترتب می شود. یعنی واضع ابتدا لفظی را برای معنایی وضع کند به این دلیل که متعهد شود هر وقت آن لفظ به کار برده شود آن معنا به ذهن تداعی کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۷.

ثانیا (۱) : مطابق این تعریف باید به مقدار متکلم ها که لفظی را استعمال می کنند واضع داشته باشیم به این معنا که اگر صد نفر لفظی را استعمال کردند باید صد وضع داشته باشیم زیرا هر متکلمی که آن لفظ را به کار می برد این التزام و تعهد را دارد که آن معنا را اراده کرده باشد.

ثالثا: محقق اصفهانی اشکال سومی کرده می گوید: مثال هایی وجود دارد که در آنها چنین تعهدی وجود ندارد. مثلا علائم راهنمایی از این قبیل است. وضع نیز مانند همین است و در آنها مانند علائم راهنمایی و سایر دوالّ طبیعی تعهدی وجود ندارد. (۲) (۳)

الجهه الرابعه (۴) : تقسیم الوضع و مناشیء الوضع

وضع را به چهار قسمت تقسیم کرده اند:

وضع عام و موضوع له عام

وضع خاص و موضوع له خاص

وضع عام و موضوع له خاص

وضع خاص و موصوع له عام

به عنوان مقدمه باید دانست:

اولا: کل وضع یحتاج الی متصوَر یعنی هر واضعی باید معنایی را تصور کرده باشد.

ثانیا: موضوع له گاه خود متصوَر است و گاه چیزی که متصوَر سبب عبور و انتقال به آن می شود.

اما بررسی این چهار قسم:

وضع عام و موضوع له عام: (هم موضوع له و هم متصوَر عام می باشند.) مانند انسان نسبت به حیوان ناطق و بعد انسان را بر همان متصوَر که حیوان ناطق است وضع می کنیم. برای شناخت کیفیت وضع باید به متصوَر نگاه کنیم. اگر متصوَر عام باشد وضع نیز عام است و الا خاص می باشد. در اینجا چون متصوَر که حیوان ناطق است عام است وضع که انسان می باشد نیز عام می باشد.

۱- وقایه الأذهان، محمد رضا نجفی، ج۱، ص۶۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۸.

۳- نهایه الدّرایه فی شرح الکفایه، محمّدحسین الأصفهانی، ج۱، ص۴۸.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۸.

وضع خاص و موضوع له خاص: مانند وضع نام حسین برای کودکی که در دست داریم. چون متصوَر خاص است وضع خاص است و چون وضع بر خصوص همان متصوَر است و همان متصوَر موضوع له است موضوع نیز خاص می باشد.

وضع عام و موضوع له خاص: مثلا- حرف مِن را وضع می کنیم برای مفهوم ابتداء که مفهومی کلی است. چون متصوَر عام است وضع عام می شود ولی ما، مِن را بر مصادیق ابتداء وضع می کنیم یعنی رفتن من از جایی و رفتن زید به جایی دیگر و هکذا. در اینجا مفهوم ابتداء، متصوَر نیست بلکه ما از این مفهوم به سوی مصادیق منتقل می شویم.

وضع خاص و موضوع له عام: مثلا لفظی مانند ذرع یا متر را بر متر خارجی که مثلا شمشی از طلا که یک متر است وضع می کنیم. در اینجا وضع خاص و موضوع له نیز خاص است. سپس می گوییم: کلمه ی ذرع یا متر را وضع می کنم بر تمامی مصادیقی که مانند آن شمش خارجی است.

ان شاء الله این را در جلسه ی بعد توضیح می دهیم که آیا چنین وضعی امکان دارد یا نه.

بحث اخلاقی:

خداوند در قرآن مجید می فرماید: (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا) (۱) نکته ای در این آیه وجود دارد که ندیدیم کسی متذکر شود و آن اینکه چرا از کلمه ی حبل استعمال شده است نه قرآن و یا الله و نفرموده است: و اعتصموا بالله و یا و اعتصموا بالقرآن.

شاید نکته اش این باشد که اگر کسی درون چاهی بیفتد و بخواهند او را نجات دهند، ریسمانی به داخل فرستاده به او می گویند که به آن چنگ زند تا بتواند بیرون آید.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۰۳.

اگر انسان ها متفرق شوند مثل آنها مانند کسی است که در اعمال چاه است ولی اگر وحدت پیدا کنند مانند کسی هستند که به حبل فرستاده شده چنگ زده و بیرون آمده است و نجات یافته است.

امکان وضع عام و موضوع له خاص ۹۴/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امکان وضع عام و موضوع له خاص

بحث درباره ی اقسام است و بعد از آن باید در مناشیء وضع سخن بگوییم.

علماء منطق و ادب سالیان سال است که وضع را بر چهار قسم می دانند:

وضع عام و موضوع له عام

وضع خاص و موضوع له خاص

وضع عام و موضوع له خاص

وضع خاص و موضوع له عام

حصر فوق حقیقی و عقلی است. گاه فقط سخن از وضع و متصوَّر است و گاه متصوَّر، وسیله برای چیز دیگری است. یعنی یک وضع داریم و یک متصوَّر و بعد از متصوَّر به چیز دیگری منتقل می شویم.

اگر فقط لفظ و متصوَّر داشته باشیم گاه متصوَّر عام است و گاه خاص. (قسم اول و دوم)

و اگر متصوَّر سبب فهم چیز سومی باشد آن سومی گاه عام است و گاه خاص. (قسم سوم و چهارم)

به هر حال در هر وضعی باید یک متصوَّر وجود داشته باشد که گاه موضوع له همان متصوَّر است و گاه متصوَّر مانند پلی برای رسیدن به معنای دیگر به کار می برد.

قسم اول وضع مانند اسماء اجناس مانند انسان و اسد است که ما حیوان ناطق را بر انسان و حیوان مفترس را بر اسد وضع می کنیم.

قسم دوم مانند گذاشتن نام حسین بر فرزند متولد شده.

ص: ۱۵۷

قسم سوم مانند اسماء اشاره، موصولات و حروف مثلا لفظ (مِن) را در یک دست گرفته و بعد ابتدای اسمی را تصور می کنیم

و بعد آن لفظ را بر مصادیق آن معنای اسمی که معانی حرفیه اند وضع می کنم. (معنای حرفیه را نمی تواند بدون تصور معنای اسمیه تصور کرد.)

قسم چهارم مانند این است که کسی که یک متر را در فرانسه در قالب طلای شمش و به طول صد سانت تنظیم کرده است در یک دست لفظ متر را گرفت و در دست دیگر ان طلای صد سانت را و بعد لفظ متر را بر جامع بین آن طلا و هر آنچه به طول آن است وضع کرده است. یا مثلاـ در یک دست لفظ ذرع را گرفته ام و در دست دیگر آهنی به طول یک ذرع که ۴۵ سانتی متر است و بعد لفظ متر را بر جامع بین طول آن آهن و هر آنچه به اندازه ی آن است وضع می کنیم.

شکی نیست که دو قسم اول یقینا وجود دارد.

اما در قسم سوم و چهارم بحث است. امروز قسم سوم را بحث می کنیم:

بیان اول: صاحب کفایه

صاحب کفایه قائل است که چنین وضعی (وضع عام موضوع له خاص) اشکال ندارد و قابل تحقق است زیرا در وضع لازم نیست که افراد به شکل تفصیلی تصور شوند بلکه تصور اجمالی نیز کافی است. مثلا مانعی ندارد که مولی لفظ انسان را در دست بگیرد و بعد حیوان ناطق را تصور کند و بعد انسان را به جای اینکه بر حیوان ناطق وضع کند بر افراد آن وضع نماید. در اینجا چون متصوَّر که حیوان ناطق است عام است وضع، عام می باشد. ولی چون موضوع له تک تک افراد است، خاص می شود. همان طور که مثلا لفظ (هذا) را بر مفرد مذکر وضع نمی کنیم بلکه بر مصادیق خارجیه که مورد اشاره است وضع می کنیم. از آنجا که در وضع، تصور اجمالی کافی است. این قسم از وضع نیز صحیح می باشد. به بیان صاحب کفایه: العام عنوان للخاص و وجه للخاص.

ص: ۱۵۸

یلاحظ علیه: در وضع، متصوَّر باید بتواند از موضوع له حکایت کند. عام فقط می تواند از جهت جامعه حکایت کند نه از جهت خصوصیات. عام نمی تواند از فرد فرد حکایت کند و حال آنکه ما می خواهیم عام را بر خصوصیات آحاد وضع نماییم. مثلا حیوان ناطق فقط می تواند بر جهت جامعه بین انسان ها حکایت کند و کاری با خصوصیات ندارد از این رو نمی تواند بر آحاد وضع شود.

بیان دوم: بیان شهید صدر

حیوان ناطق را از زید و بکر و خالد و دیگران انتزاع می کنیم از این رو چه مانعی دارد که لفظ انسان را از مجرای حیوان ناطق بر افراد وضع کنیم.

یلاحظ علیه: همان گونه که مشخص است نظر ایشان بر انتزاع استوار است و بدین طریق است که ایشان قائل است که حیوان ناطق ما را به موضوع له می رساند.

از ایشان می پرسیم: حیوان ناطق را آیا از جهات مشترک انتزاع می کنیم یا از خصوصیات؟ واضح است که آن را از جهات مشترک انتزاع می کنیم نه از خصوصیات بنا بر این حیوان ناطق نمی تواند ما را به خصوصیات رهبری کند.

اشتباه ایشان در انتزاع است زیرا منشأ انتزاع در خصوصیات نیست بلکه در جهت جامعه است.

بیان سوم: بیان مرحوم آقا ضیاء عراقی

از افراد، سه جور منتزَع وجود دارد:

گاه منتزَع از ذاتی و ذاتیات است نه خصوصیات مانند اینکه حیوان ناطق را از جهات جامعه انتزاع می کنیم یعنی آن را از جنس و فصل انتزاع می کنیم. در اینجا منشأ انتزاع، ذات و ذاتیات است و چنین وضعی کلی است.

گاه منتزَع از افراد انتزاع می شود نه ذات و ذاتیات ولی در اینجا منشأ انتزاع همان افراد است با این حال این افراد دارای خصوصیاتی است که برای ما مطرح نمی باشد مثلاـ ابیض را از جسم انتزاع می کنیم و این جسم خصوصیاتی مانند بیاض بودن، کوتاه بودن و امثال آن دارد ولی هیچ یک از اینها برای ما مطرح نیست. این نیز به کار نمی آید زیرا ما به عامی احتیاج داریم که ما را به خصوصیات برساند.

منتزَع عنوانی عام است که با قید خصوصیات از افراد انتزاع می شود مثلا می گوییم: هذا وضع شده است برای هر مفردی که مذکر باشد. یعنی لفظ هذا برای کل مفرد مذکر وضع شده است. در اینجا به وسیله ی کلمه ی (کل) توانستیم به تمامی افراد اشاره کنیم و به خصوصیات افراد پی ببریم.

نتیجه اینکه ایشان توانست با قسم سوم از تقسیمات سه گانه ی خود مشکل را حل کند و با کمک گرفتن از کلمه ی (کل) به خصوصیات افراد منتقل شود. به نظر ما این بیان صحیح است و شاید محقق خراسانی که قائل است تصور اجمالی افراد کافی است اشاره به کلام شاگرد خود که محقق عراقی است داشته است.

بیان چهارم: بیان امام قدس سره

ایشان فرق می گذارد بین اینکه آیا در وضع، باید حکایت وجود داشته باشد یا اینکه صرف انتقال کافی است. مثلا انسان را می خواهیم بر افراد وضع کنیم اگر در وضع، حکایت لازم باشد چنین وضعی کافی نیست زیرا حیوان ناطق نمی تواند از افراد حکایت کند بلکه فقط از جهت جامعه حکایت می کند زیرا حکایت، فرع وضع است و لفظ عام بر عام وضع شده است نه بر افراد.

ص: ۱۶۰

اما اگر در وضع، انتقال کافی باشد در اینجا انسان می تواند از عام به خاص منتقل شود و مثلا وقتی ما لفظ حیوان ناطق را به کار می بریم به افرادی مانند پدر و مادر و دوست و رفیق و دیگران منتقل می شویم. حتی گاه انسان از ضد، به ضد منتقل می شود مثلا با گفتن حسین علیه السلام به یزید منتقل می شویم و یا گاه از ابیض به اسود منتقل می شویم.

یلاحظ علیه: اگر بگوییم در وضع، انتقال کافی است این مشکل پیش می آید که گاه این انتقال وجود ندارد بر خلاف اینکه اگر متصوَّر ما حکایت باشد، این حکایت همیشه وجود دارد. وقتی حکایت همیشه باقی باشد یعنی هم وضع وجود دارد و هم متصوَّر ولی اگر سخن از انتقال باشد گاه این انتقال از بین می رود و فقط وضع می ماند و افراد در نتیجه وضع خاص و موضوع له خاص می شود. بنا بر این موضوع از عام بودن منتقلب به خاص می شود.

نتیجه اینکه کلام محقق عراقی به واقع و قبول نزدیک تر است.

قسم چهارم وضع و مناشیء وضع ۹۴/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قسم چهارم وضع (۱) و مناشیء وضع (۲)

در جلسه ی قبل بحث وضع عام و موضوع له خاص (۳) (۴) را توضیح دادیم و گفتیم که تبیین محقق عراقی (۵) در تصحیح این نوع وضع برای ما قابل قبول است.

ص: ۱۶۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۷۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۷۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۷۰.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۰.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۷۱.

امام قدس سره (۱) نیز در بین اینکه حکایت و انتقال فرق گذاشت و قائل شد که عام نمی تواند از خاص حکایت کند ولی هیچ مانعی ندارد که انسان از لفظ عام به خاص منتقل شود. ما (۲) نیز در جواب گفتیم که انتقال با حکایت این فرق دارد که حکایت همواره ثابت و پابرجا است ولی انتقال بعد از اینکه مسئولیت خود که انتقال دادن ذهن به سمت چیز دیگری است را انجام داده است می تواند از بین برود و در نتیجه وقتی از بین رفته است موضوع از عام بودن منتقلب به خاص می شود.

اما قسم رابع وضع که عبارت است از وضع خاص و موضوع له عام است.

بسیاری از علماء قائل شدند که این نوع از وضع محال است محقق شود زیرا خاص نمی تواند از عام حکایت کند. (بر خلاف

قسم سوم که قائل بودند عام می تواند از خاص حکایت کند) اما در این قسم، خاص مانند زید، نمی تواند از عام حکایت کند زیرا خاص، مضیَّق به زمان و مکان است و توان حکایت از عام را نـدارد یعنی نمی تواند با خصوصـیاتی که دارد از جامع بین آن فرد و سایر افراد حکایت کند.

همان گونه که واضح است محقق خراسانی بر حکایت و عدم حکایت تکیه می کند.

مرحوم مسـجد جامعه ای که اسـتاد مرحوم امام قدس سره است و صاحب کتاب وقایه الاذهان (۳) (۴) می باشد در تصویر این نوع وضع می گویـد: می توانیم از دور شـخص زیـد را مشاهـده کنیم و بعـد چون می دانیم که زید با دیگران جهت جامعه ای دارد، کلمه ی انسان را بر جهت جامعه بین زید خارجی و بین افراد دیگر وضع می کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۷۳.
۳- وقایه الأذهان، محمد رضا نجفی، ج ۱، ص ۶۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۷۴.

مرحوم حاج شیخ در درر (۱) مثال دیگری می زند و آن اینکه می گوید: جسمی را از دور می بینیم و نمی دانیم نبات است یا جماد یا انسان ولی می دانیم افراد دیگری نیز مانند او در خارج وجود دارند و من لفظی را بین جهت جامعه بین آن موجود و افراد دیگر وضع می کنم.

مثال سوم را والد ما مطرح کرده است و آن اینکه در یک دست لفظ متر (۲) را می گیریم و در دست دیگر آهن خارجی که یک متر است و بعد آن لفظ را بر طول آن آهن و هر آنچه به آن اندازه است وضع می کنیم.

به هر حال محقق خراسانی قائل است که عام می تواند از افراد حکایت کند (از این وضع قسم سوم جایز است) ولی فرد نمی تواند از عام حکایت کند (در نتیجه وضع قسم چهارم صحیح نیست)

امام قدس سره در اینجا همان مبنای خود را تکرار می کند و آن اینکه فرق است بین اینکه واسطه، حاکی باشد یا اینکه سبب انتقال باشد. اگر حاکی باشد نه قسم سوم جایز است و نه قسم چهارم یعنی نه عام می تواند از خاص حکایت کند و نه خاص از عام زیرا حکایت، فرع وضع است و حال آنکه عام برای عام و خاص برای خاص وضع شده است.

اما اگر واسطه، سبب انتقال باشد هم قسم سوم صحیح است و هم قسم چهارم یعنی هم از عام می توان به خاص منتقل شود و هم بر عکس. (مثال های سه گانه ی فوق نیز همه از قبیل انتقال است نه حکایت.)

۱- درر الفوائد، الشیخ عبدالکریم الحائری، ج۱، ص۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۷۵.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که به ایشان مطرح کردیم در این قسم نیز جاری است با این فرق که در قسم سوم گفتیم که اگر این واسطه که سبب انتقال است از بین برود هم وضع خاص می شود و هم موضوع له ولی در این قسم، اگر واسطه از بین رود هم وضع عام می شود و هم موضوع له زیرا فقط لفظ متر باقی می ماند و یک جهت جامعه.

البته این بحث ها در فقه کاربرد عملی ندارد.

به هر حال گفتیم که در جهت رابعه دو بخش است یعنی در مورد وضع بود که آن را تمام کردیم و اکنون به سراغ بخش دوم می رویم:

مناشیء الوضع : گفته شده است که وضع سه منشأ دارد:

وضع تعیینی: مثلا در فرهنگستان، کلمه ای را در مقابل چیزی وضع کرده ایم و یا نام فرزند را حسین می گذاریم. یا مثلا امیر مؤمنان علی علیه السلام که در کعبه متولد شد خطاب آمد: انی سمیتها علیا مشتقا من اسمی الاعلی.

وضع تعیّنی: ابتدا وضع را در غیر ما وضع له با قرینه استعمال می کنند و سپس به سبب کثرت استعمال، معنای اول فراموش می شود و معنای دوم جایگزین آن می شود. مثلا دابه (۱) در لغت عرب به معنای هر چیزی است که بر سطح زمین راه می رود ولی الآن در لغت عرب فقط به معنای اسب استعمال می شود. (هرچند در قرآن به همان معنای اول آن به کار برده شده است.)

ان قلت: شما می گویید: وضع تعینی که نتیجه ی کثرت استعمال است همیشه با قرینه استعمال می شود. حال که همیشه با قرینه است چگونه می تواند موضوع له و حقیقت باشد و حال آنکه موضوع له باید بدون قرینه باشد.

۱- لسان العرب، ابن منظور، ج ۱، ص۳۶۹.

قلت: مـدتی با قرینه اسـتعمال می شود و بعـدا قرینه از بین می رود. بله اگر قرینه همواره باشد و بدون آن معنای جدید به ذهن نرسد مجاز می شود و موضوع له و حقیقت محقق نمی شود.

ان قلت: در تعریف وضع گفتیم که وضع جعـل لفـظ در مقابل معنا است و حال آنکه در وضع تعیّنی به حمل اولی چنین جعلی وجود نداشته است بلکه خود به خود این لفظ بر اثر کثرت استعمال در مقابل آن معنا قرار گرفت.

قلت: محقق خراسانی به این اشکال توجه داشته است و از این رو در تعریف وضع از عبارت (نحو اختصاص) استفاده کرد. اگر می گفت: (نحو تخصـیص) فقـط وضع تعیینی را شامـل می شـد. به عبارت دیگر ایشان از تخصـیص که به معنای جعل لفظ در مقابل معنا است استفاده نکرد.

با این حال اضافه می کنیم وضع به حمل اولی همان وضع تعیینی است و این وضع است که غالب می باشد و وضع تعیّنی نتیجه و مصـداق وضع است و در واقع از نوع وضع به حمل شایع ثنایی می باشد و به عبارت دیگر، وضع تعینی از اقسام وضع نیسـت بلکه نتیجه ی وضع است. نتیجه ی وضع این است که هر وقت دابه گفته شود از آن فرس به ذهن می رسد.

وضع به داعی استعمال (۱) : (از این بحث در مبحث حقیقت شرعیه استفاده می شود.)

مثلا کسـی صاحب فرزنـد شـده است و قرار است پـدربزرگ برای او نامی انتخاب کنـد. او هم می گویـد حسـین من را به من بدهید. او با این کار هم حسین را استعمال کرد و هم وضع.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۷۷.

مرحوم آقا سید ابو الحسن اصفهانی که شاگرد محقق خراسانی بود در درس به ایشان اشکال کرد و آن اینکه استعمال به داعی وضع لازمه اش این است که بین لحاظ آلی و استعمالی جمع شده باشد.

توضیح ذلک: جایی که انسان وضع می کند، به لفظ از نظر استقلال نگاه می کند و می گوید: وضعت لفظ الحسین لهذا. اما در استعمال، انسان به آن الفاظ به دید آلیت می نگرد زیرا کسی که سخن می گوید به الفاظ توجه ندارد و فقط به معانی توجه می کند. بنا بر این در این نوع وضع، دو لحاظ استقلالی و آلی باید با هم جمع شده باشد که محال است.

محقق خراسانی در درس به ایشان جواب داد و گفت: گاه سخن از طبیعت لفظ است و گاه سخن از شخص لفظ. در مقام وضع به طبیعت لفظ توجه داریم (حسین یک لفظ کلی است و بر هزاران نفر اطلاق می شود) ولی در مقام استعمال به شخص او توجه داریم. از این رو هنگام استعمال به داعی وضع، موضوع له طبیعه الحسین است و مستعمل شخص حسین می باشد.

یلاحظ علیه: واضع فیلسوف نیست و این دقت ها مربوط به فلسفه می باشد. واضع فردی است عادی. جواب همان است که امام قدس سره فرموده است و آن اینکه جمع بین لحاظ آلی و استعمالی محال نیست. مثلا در کلام آموزش زبان عربی، استاد کلمات را یاد می دهد و شاگردان آرام آرام آن را استعمال می کنند در این حال هم به الفاظ توجه دارد و هم به معانی و توجه او به الفاظ آلی است و توجه او به معنای استقلالی. کسی که تازه زبانی را یاد می گیرد به تک تک الفاظ توجه می کند هرچند کسی که به زبان مادری خود حرف می زند غالبا به الفاظ توجه ندارد.

ص: ۱۶۶

معانی حرفیه ۹۴/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معانی حرفیه

گفتیم محقق خراسانی در ابتدای کفایه سیزده مقدمه را ذکر کرده است. در مقدمه ی اول هفت مطلب ذکر شده بود و در مقدمه ی دوم نه مطلب وجود دارد که چهار تای آن را بحث کردیم

الجهه الخامسه: فی معانی الحروف

اول باید ببنیم معانی حروف چیست و دوم اینکه کیفیت وضع حروف به چه چگونه است و آیا عام است یا خاص (این دو در کفایه با هم مخلوط شده است.)

در معانی حروف چند نظریه وجود دارد:

النظریه الاولی: نظریه العلامه

قبل از بیان این نظریه، کلامی از ادباء نقل می کنیم که ظاهرا از امیر مؤمنان علیه السلام اخذ شده است در متن کافیه آمده است: الاسم ما دل علی معنی فی نفسه و الحرف ما دل علی معنی فی غیره.

یعنی معنای اسم برای خودش است ولی معنای حرفی برای خودش نیست بلکه باید به جایی دیگر متصل باشد تا معنا یابد. مثلا (مِن) به تنهایی معنا ندارد ولی وقتی مثلا به (بصره) متصل می شود معنا پیدا می کند.

در تفسیر این جمله که ریشه اش به کلام امیر مؤمنان علیه السلام بر می گردد که به ابو الاسود آموزش داده است آراء و نظریات مختلفی ارائه شده است:

النظریه الاولی: حروف مانند علائم و اعراب آخر کلمات است.

به هر حال این نظریه را مرحوم رضی در شرح کافیه آورده است و می گوید: حروف برای معنایی وضع نشده اند و صرفا علامت برای معنا هستند (مانند علائم راهنمایی) و یا مانند اعراب آخر کلمات هستند.

البته ما وقتی به شرح رضی مراجعه کردیم دیدیم که عبارات او دو پهلو است و گاه درصدد بیان همین معنا است و گاه درصدد بیان معنای دوم که ان شاء الله آن را بیان خواهیم کرد.

ص: ۱۶۷

یلاحظ علیه:

اولاـ: بین اعراب که در آخر کلمه است و بین حروف فرق است. اعراب موجود در آخر کلمه را نمی توان مستقلا تلفظ کرد مثلا ضمه بدون اینکه بر سر حرفی در آید قابل تلفظ نیست و حال آنکه حروف، مستقلا قابل تلفظ است. بنا بر این قیاس این دو با هم مع الفارق است.

ثانیا: اگر کسی ضمه را ببیند هیچ معنایی از آن به ذهنش خطور نمی کند بر خلاف حروف که از آنها معانی ای به ذهن وارد می شود.

به نظر ما این نظریه بدترین نظریات است.

النظریه الثانیه: نظریه المساوات

محقق خراسانی این نظریه را از رضی گرفته است و آن اینکه معانی حروف و اسماء بالذات و جوهرا یکی است. یعنی (من) و ابتداء هر دو بر یک معنا که همان ابتداء است وضع شده اند و این گونه نیست که معنای یکی مستقل و دیگری آلی باشد. تفاوت آنها هنگام استعمال ظاهر می شود به این معنا که هنگام استعمال، یکی استقلال دارد و دیگری آلی است کأنه گویا واضع این شرط را برای مستعملین قرارداده است که اگر می خواهند (مِن) را استعمال کنند لحاظت آلیت داشته باشند ولی هنگام استعمال (ابتداء) آن را به لحاظ استقلالیت استعمال کنند. (آلیت و استقلالیت از عوارض استعمال است.)

مدعای ایشان مبتنی بر این است که بین معنای اسمی و حرفی فرق جوهری وجود ندارد (بر خلاف آنچه ادباء می گویند) و دلیل آن همان گونه که در کفایه آمده است این است که اگر لحاظ آلیت یا جزئی حقیقی است و یا جزئی اضافی (ذهنی)

اگر جزء حقیقی موضوع له باشد اشکال آن این است که گاه می بینیم معنای حرفی مانند (مِن) در معنای کلی استعمال می شود بنا بر این نمی تواند جزئی حقیقی باشد مثلا در صرت من البصره (مِن) کلی است زیرا هر نقطه از بصره را شامل می شود.

ص: ۱۶۸

اگر هم جزئی اضافی (ذهنی) مراد باشد در این صورت چند اشکال لازم می آید:

اگر لحاظ آلیت جزء معنای ذهنی باشد نباید قابل انطباق بر خارج باشد. زیرا این لحاظ در ذهن است و نمی تواند بر خارج تطبیق یابد.

لازم می آید که دو لحاظ با هم جمع شود زیرا یک لحاظ در موضوع له است و یک لحاظ همان چیزی است که مستعمل هنگام استعمال آن را لحاظ می کند در نتیجه مستلزم اجتماع مثلین می شود.

لازم می آید که لحاظ استقلالی نیز در اسم لحاظ شود و حال آنکه کسی در اسماء قائل به آن نشده است.

یلاحظ علیه: از محقق خراسانی سؤال می کنیم که آیا ادباء گفته اند که آلیت و استقلالیت واقعی جزء است (چه من لحاظ بکنم یا نه) یا اینکه لحاظ و تصور آلیت و استقلالیت جزء است؟

واضح است که آنها شق اول مد نظر ادباء بوده است. یعنی در خارج دو نوع ابتداء وجود دارد حتی اگر ما آن را لحاظ نکنیم. محقق خراسانی تصور کرده است که مراد از کلام ادباء شق دوم است.

دیگر اینکه محقق خراسانی اضافه کرده است که معنای حرفی و اسمی یکسان هستند ولی واضع شرط گذاشته است که اولی هنگام استعمال با لحاظ آلی و دومی با لحاظ استقلالی استعمال شود.

اشکال آن این است که اگر هم واضع چنین شرطی کرده باشد می گوییم: ما در زمان واضع نبودیم و حتی می گوییم که شرط او برای ما قابل قبول نیست. همچنین همه ی مردم از این شرط اطلاع ندارند از این رو چطور همه از ابتداء معنای استقلالیت و از من معنای آلیت را متوجه می شوند. این نشان می دهد هم استقلالیت و هم آلیت هر دو جزء موضوع له می باشد.

النظریه الثالثه: معنای حرفیه و اسمیه جوهرا و تکوینا با هم متفاوت هستند. در عالم آفرینش دو نوع معنا وجود دارد که عبارت است از آلیت و استقلالیت.

صدر المتألهین برای اولین بار این نظریه را ارائه کرده است و بعد شیخ محمد حسین اصفهانی در نهایه الدرایه که حاشیه اش بر کفایه است آن را ذکر کرده است و امام قدس سره نیز در کتاب تهذیب آن را قبول کرده است.

توضیح ذلک: اعلم ان المفاهیم علی اقسام ثلاثه:

القسم الاول: معانی ای که مفهوما و مصداقا (وجودا) مستقل هستند مانند جوهر که موجودات مستقلی هستند و (اذا وجد وجد لا فی موضوع)

القسم الثانی: معانی ای که مفهوما مستقل است اما وجودا مستقل نیستند مانند اعراض (بیاض و سواد) این مفاهیم در خارج مستقل نیستند ولی مفهوما مستقل می باشند.

القسم الثالث: غیر مستقل مفهوما و وجودا. معانی حرفیه از این قبیل هستند به این معنا که اگر بخواهیم ابتدائیت را در معنای (مِن) تصور کنیم باید از بصره بودن را هم به آن اضافه کنیم. هکذا در خارج هم اگر معنای ابتدائیت بخواهد محقق شود باید از بصره بودن هم محقق شود. مثلا در الماء فی الکوز. هم آب و هم کوزه دارای مفهوم و وجود مستقل هستند ولی بودن آب در کوزه نه مفهومش مستقل است نه وجودش.

البته مخفی نماند که تقسیم فوق در خصوص موجودات امکانی است نه مطلق وجود از این رو اشکال نشود که جایگاه خداوند در تقسیم فوق کجاست.

به هر حال، واضع برای هر سه مورد لفظی وضع کرده است و برای اولی معنای جوهری و برای دومی معانی عرضی و برای سومی معانی حرفی را وضع کرده است.

اصطلاحات فوق هرچند فلسفی است ولی وضع لغات در این سه غالب احتیاج به دانش فلسفی ندارد و واقعیت لغات این است که آنها امری خارجی و تکوینی هستند و ما آن را در غالب بحث های فلسفی بیان کرده ایم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد تتمه ی این بحث را مطرح می کنیم.

معانی حروف ۹۴/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معانی حروف

بحث در معانی حروف است و گفتیم که محقق خراسانی به اشتباه تصور کرده است که باید لحاظ آلیت و استقلالیت جزء معنا باشد و حال آنکه کسانی که از آلیت و استقلالیت سخن می گویند سخن دیگری دارند.

توضیح ذلک: الفاظ برای حاجت و نیاز به کار گرفته می شود و واضع برای رفع نیاز بشر است که الفاظی را وضع می کند. بنا بر این اگر به خارج نظر کنیم متوجه می شویم که در عالم امکان سه نوع وجود در آن واقع شده است.

وجودی که مفهوما و وجودا مستقل است مانند جواهر. البته مراد از استقلال این نیست که به علت احتیاج نداشته باشد. به این وجود، در فلسفه نفسی می گویند.

گاه وجودی مفهوما مستقل است ولی وجودا وابسته است. مانند اعراض. در فلسفه به این وجود، رابطی می گویند.

گاه وجودی هم مفهوما و هم وجودا وابسته است و در فلسفه به آن رابط می گویند و ما از آن به معانی حرفیه تعبیر می کنیم.

محقق سبزواری در این مورد می فرماید:

ان الوجود رابط و رابطی ثَمّه نفسی و فهاك فاضبطی

ص: ۱۷۱

استقلالیت و آلیت در جوهر و ذات این اقسام است یعنی اگر برای اینها جنس و فصلی در نظر بگیریم، جنس و فصل در بعضی استقلالیت است و در بعضی آلیت.

ان قلت: اعراض مفهوما مستقل و وجودا غیر مستقل هستند ولی این در مورد کم و کیف صحیح است اما در مورد أین (بودن شیء در مکان) و متی (بودن شیء در زمان) باید گفت که این دو هم مفهوما و هم وجودا غیر مستقل است.

قلت: أین به معنای بودن شیء در مکان نیست و هکذا متی به معنای بودن شیء در زمان نیست بلکه أین عبارت است از هیئتی که از بودن شیء در مکان حاصل می شود و متی یعنی هیئتی که از بودن شیء در زمان حاصل می شود.

خلاصه اینکه همان گونه که معانی خارجی بر دو قسم است اسامی نیز بر دو قسم می باشد.

متن کافیه و شافیه از ابن حاجب است و کافیه در نحو و شافیه در صرف می باشد. بسیاری این دو کتاب را شرح کرده اند و بهترین آن از مرحوم رضی است که هر دو را شرح کرده است. شریف جرجانی بر کافیه ی شریف رضی حاشیه دارد او جامی در شرح کافیه می گویند اگر به خارج بنگریم می بینیم که بعضی از اشیاء مستقل هستند و بعضی وابسته. در ذهن ما نیز بعضی از اشیاء به شکل مستقلا قابل تصورند و بعضی چنین نیستند. در واقع ذهن، آئینه ی خارج است و چون خارج بر دو قسم است آنچه در ذهن است نیز بر دو قسم است. مثلا ابتداء گاه به شکل مستقل در نظر گرفته می شود مثلا می گویند: الابتداء خیر من الانتهاء ولی گاه چنین نیست بلکه به بصره وابسته می شود مانند (مِن) در صرت من البصره الی الکوفه که نه مفهوما مستقل است و نه وجودا.

البته این واقعیت از امیر مؤمنان علی علیه السلام گرفته شده است و ابو الاسود می گویند که در کوفه وارد بر حضرت شد و دید ایشان در فکر هستند. علت را که پرسید: امام علیه السلام فرمود: در شهر شما (کوفه) لحنی در قرآن پدید آمده است و در قرائت این آیه می گویند: أَنَّ اللَّهَ بَرِی ءٌ مِنَ الْمُشْرِکینَ وَ رَسُولِه (۱) و رسول را با کسر می خوانند. می خواهم اصولی را تنظیم کنم که لحن و غلط در کلام عرب از بین برود. سپس در یک صفحه مطالبی را برای او مرقوم فرمود: الکلمه تنقسم الی اسم و فعل و حرف. الاسم ما انبأ عن المسمی (که جوهر است.) و الفعل ما أنبأ عن حرکه المسمی (فعلی که توسط جوهر انجام می شود.) و الحرف ما انبأ عن معنی فی غیره. بنا بر این فی غیره بودن جزء ذات و معنای حرف است چه لحاظ شود و چه لحاظ نشود.

ان قلت: شیخ محمد تقی اصفهانی می فرماید: الحروف علی قسمین: قسم اخطاری (عنی خبر از چیزی می دهد مانند: صرت من البصره) و قسم ایجادیّ (که معنایی را ایجاد می کند مانند: یا عبد الله.)

بنا بر این اگر آلیت جزء معنای حرف باشد چرا محقق اصفهانی سخنی از آلیت به میان می آورد.

قلت: بین کلام ما و ایشان فرقی نیست زیرا آلیت بر دو قسم است: گاه آلیت، جنبه ی گزارشی دارد و گاه جنبه ی ایجادی. ایشان در واقع صفات معنای حرفی را بیان کرده است و ما حقیقت معنای حرفی را.

ص: ۱۷۳

۱- توبه/سوره۹، آیه۳.

ان قلت: محقق نائینی می گوید: کار معانی حروف، ایجاد و ربط بین الفاظ است. واضع حروف را برای ایجاد و ربط بین کلام وضع کرده است. مثلا (سیر)، ارتباطی به (بصره) ندارد و این (مِن) است که بین آن دو ارتباط برقرار می کند. بنا بر این معانی حروف، معانی ای ربطیه است.

ان قلت: این کلام از ایشان با آنچه ما گفتیم منافات ندارد. ما هم قبول داریم که معانی حرفیه، ربطیه هستند ولی رابط بودن صفت آنها است یعنی چون آلی و وابسته هستند، موجب ربط بین کلمات می شوند.

به عبارت دیگر مراد ما از رابطه، رابطه به حمل اولی نیست که مفهوم رابطه مراد باشد بلکه مراد، رابطه به حمل شایع صناعی است یعنی واقع آن ربط است نه مفهوم آن.

محقق خوئی نیز در پاورقی اجود التقریرات نظریه ی دیگری دارد و ما نیز در نجف این معنا را در درس ایشان شنیدیم که می فرماید: الحروف وضعت لتضییق المعانی الاسمیه

یعنی حروف چیزی است که معانی را از آن گسترش خارج می شود و ضیق می نماید.

گاهی از معانی اسمیه معانی وسیع اراده می شود مانند: الصلاه واجبه ولی بعضی وقت ها با استعمال معانی حرفیه آن را ضیق می کنیم مانند: الصلاه فی المسجد مستحبه. (فی) نماز را مضیق به بودن در مسجد کرده است و آن را از آن معنای وسیع در آورده است.

یلاحظ علیه: حروف هرچند دایره ی معانی و اسماء را مضیّق می کند ولی در واقع معانی است که آن را مضیّق می کند مثلا (فی) برای ظرفیت وضع شده است در نتیجه نماز، مضیّق به خصوص مسجد می شود.

ص: ۱۷۴

مراد این نیست که تمامی حروف برای مفهوم ضیق وضع شده باشند در اینجا باید بین حمل اولی و شایع فرق گذاشت. آنچه محقق خوئی بیان کرده است در واقع بیان اوصاف معانی حروف است نه معنای حقیقی آنها.

مضافا بر اینکه تضییق در همه ی موارد مشاهده نمی شود مانند (قد) در قد قال بله معنا را مؤکد کرد ولی اضافه ی معنا غیر از ایجاد ضیق است هکذا در واو قسم و موارد دیگر.

ان قلت: حروف گاه معنای اسمی دارد مانند: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ) (۱) یعنی لیس مثل مثله شیء بنا بر این چرا می گویید که معانی حروف ربطی است.

جواب این است که ادباء می گویند: کاف بر دو قسمت است: حرفیه و اسمیه. کاف در آیه ی فوق اسمیه است. گاه یک حرف مانند (ق) می تواند فعل باشد.

تفتازانی در مطول می گوید که بعضی می گویند: خداوند در مقام بیان این است که مانند و مثلی ندارد و حال آنکه آیه می گوید: مانند او مانند ندارد. یعنی باید می گفت: لیس مثله شیء. این یعنی خداوند مانند دارد ولی مانند او بی همتا است.

بعد جواب آن را ذکر می کند.

همچنین بعضی از حروف مانند (قد) از قبیل اعراب هستند. یعنی همان گونه که اعراب آخر کلمه نوع آن یعنی فاعل بودن را می رساند قد هم همین گونه است. در هلا هم می توان گفت که معنان منفک در اسمی است که با او همراه است.

۱- شوری/سوره۴۲، آیه۱۱.

البحث الثانی: کیفیه وضع الحروف

دو نظریه در این مورد وجود دارد:

النظریه اولی: وضع در حروف عام و موضوع له عام است.

نظریه ی محقق خراسانی که ایشان حتی قائل بود مستعمل فیه هم در آن عام است ولی متکلم موقع استعمال در یکی آلیت و در دیگری استقلال را لحاظ می کند. ما نیز گفتیم که حتی روح متکلم هم از این لحاظ کردن ها بی خبر است.

النظریه الثانیه: وضع عام و موضوع له خاص است.

محققین قائل به این قول هستند همان گونه گفتیم که میزان در اینکه وضع عام باشد یا خاص این است که متصوَّر ما عام است یا خاص. در مورد حروف وضع عام است زیرا واضع هنگام وضع حروف معنای عامی را تصور کرده است مثلا کلیه ی ابتداء ها را تصور کرده است. ولی موضوع له خاص است زیرا واضع من را بر مصادیق وضع کرده است. (من البصره، من الکوفه و هکذا)

ان شاء الله در جلسه ی آینده این بحث را دنبال می کنیم و آن اینکه خواهیم گفت معانی حرفیه جامع حقیقی ندارد. (در فلسفه می گویند که جامع مقولی ندارد.)

بحث اخلاقی:

(ادْعُ إِلی سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبیلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدینَ) (۱)

مراد از حکمت کلامی است که حکیمانه و برهانی و متین باشد. هنگام سخن با افراد درس خوانده باید این گونه با آنها صحبت کرد کما اینکه خداوند می فرماید: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیْ ءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ) (۲)

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۱۲۵.

۲- طور/سوره۵۲، آیه۳۵.

همچنین در مورد وحدت ربوبیت و اینکه گرداننده ی جهان یکی است می فرماید: (لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُونَ) (۱)

اگر مخاطب انسان فرد عادی است باید او را موعظه ی حسنه و نصیحت کرد.

راه سوم مجادله به احسن است.

امروز باید از راه چهارم اقدام کنیم آنجا که خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ) (۲)

الکافی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنِ ابْنِ أَبِی یَعْفُورٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع کُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَیْرِ أَلْسِنَتِکُم (۳)

بنا بر این باید سعی کنیم تا وقار خود را حفظ کنیم و به شکل عملی اسلام را تبلیغ کنیم. مثلاـ در اندونزی تجار ایرانی و حجازی و مانند آن رفته اند و اخلاق و روش آنها سبب مسلمان شدن هزاران نفر در آنجا شده است.

کیفیت وضع در حروف ۹۴/۰۸/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: کیفیت وضع در حروف (۴)

بحث در کیفیت وضع در معانی حرفیه است.

در بحث وضع در معانی حرفیه دو نظریه است. محقق خراسانی قائل است وضع و موضوع له در آن عام است.

قول دیگر قول سایر محققین است که قائل هستند وضع در حروف عام و موضوع له خاص است.

اما الاول: محقق خراسانی طبق مبنای خود قائل است بین معانی حرفیه و اسمیه فرقی نیست و (ما وضع له) در هر دو یکی است. واضح است که این نظریه از محقق خراسانی طبق مبنای خاصی است که اتخاذ کرده است.

۱- انبیاء/سوره۲۱، آیه۲۲.

۲- صف/سوره۶۱، آیه۲.

۳- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۶۷، ص۳۰۳، ط بیروت.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹۲.

ما که مبنای ایشان را قبول نداریم نظریه ی ایشان را نیز صحیح نمی دانیم. ما قائل هستیم که معانی حرفیه و اسمیه از لحاظ

جوهری با هم متفاوت هستند چه لحاظ آلیت و استقلالیت در استعمال آنها وجود داشته باشد یا نه.

اما الثانی: صدر المتألهین و شیخ محمد حسین اصفهانی و امام قدس سره قائل هستند که وضع در حروف عام و موضوع له در آنها خاص است.

همان گونه گفتیم میزان در اینکه وضع عام باشد یا خاص این است که متصوَّر ما عام است یا خاص. در مورد حروف وضع عام است زیرا واضع هنگام وضع حروف معنای عامی را تصور کرده است مثلاـ کلیه ی ابتداء ها را تصور کرده است ولی موضوع له خاص است زیرا واضع من را بر مصادیق وضع کرده است. (من البصره، من الکوفه و هکذا)

توضیح اینکه: موضوع له را به سه (۱) شکل می توان تصور کرد

الاول (۲) : الموضوع له عباره عن الجامع المقولی الاسمی. (مقولی یعنی یا جوهر است یا عرض.) یعنی مفهوم ابتداء برای کلمه ی من یک جامع اسمی است

نقول: این نظر را محقق خراسانی مطرح کرده بود و ما هم گفتیم معانی حروف با اسماء یکی نیست و معنای (مِن) با الابتداء یکی نمی باشد. اگر بگوییم که (مِن) بر ابتدای مستقل وضع شده است این مستلزم آن است که معنای حرفی منقلب به معنای اسمی می شود.

الثانی: الموضوع له عباره عن الجامع المقولی الحرفی. مثلا کلمه ی (مِن) برای ابتدای حرفی وضع شده است یعنی ابتدای حرفی یک جامعی دارد و شامل انواع ابتداء ها از بصره و خانه و غیره می شود. بنا بر این (مِن) بر جامعی که جامع بین مصادیق حرفیه است وضع شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹۳.

نقول: وجود این جامع در حروف محال است. زیرا جامع بایـد از سـنخ افرادی باشـد که از آنها انتزاع می شود باشد. مثلا انسان از سـنخ همان افراد است و چون افراد انسان در خارج مسـتقل هستند مفهوم انسان هم مستقل است. اما در حروف اگر بخواهیم جامعی برای مصادیق حروف که در خارج است انتزاع کنیم در این صورت چون جامع باید از سـنخ منتزع منه باشد در ما نحن فیه منتزع منه هرگز مستقلا قابل تصور نیست و حال آنکه جامعی که انتزاع کرده اید مستقلا قابل تصور است.

بنا بر این اگر کسـی بگویـد که معانی حرفیه جامع دارد یعنی بایـد بتوان آن را مسـتقل لحاظ کرد و بتوانـد مبتـدا و یا خبر قرار گیرد و حال آنکه معنای حرفی را نمی توان مستقل لحاظ کرد و نمی تواند مبتدا و یا خبر قرار گیرد.

الثالث (۱) : الموضوع له عباره عن المصادیق الخارجیه (الوجودات الخاصه)

نقول: هرگز نمی توانیم حروف را بر مصـادیق خـارجیه و بـدون واسـطه ی چیزی وضع کنیم. و به عبـارت دیگر مصادیق (مِن) بسـیار زیاد است و میلیاردها مصداق دارد و بشـر نمی تواند بدون واسـطه ی چیزی و مسـتقلا این همه مصادیق بی نهایت را در نظر بگیرد و لفظی را بر آن وضع کند.

حال که سه نظریه ی بالا مردود شد نظریه ی چهارم وجود دارد و آن اینکه

در یک دست (مِن) و در درست دیگر ابتـداء را می گیریم و بعد می گوییم: ابتداء اسـمی، موضوع له نیست بلکه حاکی اسـت یعنی می گوییم که لفـظ (مِن) را بر مصادیق ابتـداء اسـمی وضع کرده ایم. بنا بر این ذات ابتـداء سـبب می شود که ما به معانی حرفیه منتقل شویم. از این رو اشکالی که به سومی وارد است در اینجا وارد نیست زیرا در اینجا واسطه وجود دارد ولی در قسم سوم واسطه وجود ندارد. بنا بر این ابتداء اسمی وسیله و واسطه ای است که موجب می شود ما از معنای (مِن) به مصادیق ابتداء منتقل شویم. وضع در اینجا عام است زیرا متصوَّر عام است ولی موضوع له که مصادیق آن است خاص می باشد. اگر هم گفته شود که مصادیق خارجیه غیر متناهی است می گوییم که آن را به وسیله ی مفهوم تحت احصاء در می آوریم.

ص: ۱۷۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹۴.

ان قلت: در سابق گفتیم که بین حکایت و انتقال فرق است یعنی عام نمی توانـد از خاص حکایت کند ولی می تواند وسـیله ی انتقـال شود. بعـد اضافه کردیم که اگر وسـیله ی انتقال شود وضع در آن خاص می شود نه عام زیرا وقتی انتقال انجام شود آن چیزی که موجب انتقال شده است از بین می رود و فقط لفظ می ماند و مصادیق خارجیه که هر دو خاص هستند.

قلت: تـا اینجا طبق مبنای امام قـدس سـره بود که قائل بود در وضع انتقال کافی است و حکایت لازم نیست اما مطابق مبنای آقا ضیای عراقی انتقال کافی نیست بلکه باید از لفظ کل اسـتفاده کنیم و بگوییم لفظ (مِن) وضع شده است لکل مبتدأ فی الخارج و لکل ما ینطبق علیه مفهوم الابتداء در این صورت با استفاده از کلمه ی (کل) می توانیم به خارج اشاره کنیم.

ما هو ثمره البحث: (۱)

الثمره الاولی: این ثمره هنگامی بار می شود که قائل شویم موضوع له در حروف عام می باشـد: مثلا در واجب مشـروطماننـد: (اکرم زیدا ان سـلمک) بحثی مطرح است که بین محقق خراسانی و شیخ انصاری محل اختلاف است. شیخ انصاری قائل است که تمام قیود به ماده بر می گردد از این رو (ان سلمک) به اکرام بر می گردد یعنی اکرام مقید به تسلیم واجب است.

محقق خراسانی قائل است که تمام قیود به هیئت بر می گردد (هیئت افعل) همان وجوب است از این رو وجوب اکرام مقیـد به تسلیم است. (نه خود اکرام)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹۴.

با این بیان ثمره از این قرار است که اگر موضوع له در معانی حروف (مانند هیئت که خود بخشی از حروف است.) عام باشد در این حال می توانیم وجوب را مقید به تسلیم کنیم ولی اگر مفاد هیئات (حروف) وجوب جزئی است واضح است که آن را نمی توان مقید کرد زیرا جزئی از همان ابتدا دائره اش مضیق است و دیگر نمی توان به آن قیدی زد. بنابراین محقق خراسانی که قائل است که قید به هیئت بر می گردد در صورتی صحیح است که قائل شویم وضع در حروف و مفاد هیئات عام است و موضوع له نیز عام است و الا اگر مفاد هیئات عام نباشد دیگر نمی تواند کلام محقق خراسانی را صحیح دانست.

یلاحظ علیه: این ثمره صحیح نیست و همان گونه که اگر موضوع له در هیئات عام باشد قابل تقیید است اگر خاص هم باشد باز قابل تقیید است. چون جزئی هرچند از نظر افراد قابل تقیید نیست ولی از نظر حالات قابل تقیید است. تقیید در عام افرادی است و تقیید در خاص هرچند به شکل افرادی نیست ولی تقیید احوالی در آن راه دارد و اکرم زیدا اذا کان معمما.

بنا بر این وجوب تسلیم اطلاق دارد

ان شاء الله این مبحث را در مطلق و مقید توضیح خواهیم داد.

الثمره الثانیه (۱) : هکذا در بحث مفهوم گفته شده است که اگر مثلا جمله ی شرطیه دارای مفهوم باشد در آن بحث است که آیا شخص حکم در آن مقید شده است یا سنخ الحکم. همه می گویند که بحث در ارتفاع شخص حکم نیست بلکه بحث در این است که آیا صنف حکم هم منتفی است یا نه. قائلین به مفهوم می گویند که نسخ حکم منتفی است ولی قائلین به عدم مفهوم می گویند که شاید سنخ منتفی نباشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹۷.

(نزاع در ارتفاع شخص حکم نیست بلکه نزاع در ارتفاع سنخ حکم است مثلا مولی می فرماید: حج ان استطعت. بحث در این است که اگر استطاعت رفع شد و من فقیر شدم باز وجوب هست یا نه. قائلین به مفهوم می گویند اگر استطاعت نیست وجوب هم نیست اما قائلین به عدم مفهوم می گویند: ممکن است استطاعت نباشد ولی وجوب باقی باشد زیرا اگر فرد مزبور بخواهد می تواند به زحمت هم شده عمل حج را انجام دهد و این عمل جانشین استطاعت باشد. یعنی حج با سختی جانشین حج با استطاعت شده باشد.)

اذا علمنا هذا نقول: اگر معانی حروف (هیئت) عام باشد این نزاع قابل طرح است زیرا دو وجوب داریم یکی شخصی و یکی سنخی اما اگر وضع در آنها خاص باشد یعنی وجوبشان جزئی باشد دیگر سنخی در کار نیست که در مورد آن بحث شود آیا سنخ هست یا نه. بنا بر این کسانی که در مفهوم بحث می کنند باید بگویند که وضع در هیئات عام است تا در نتیجه بتوانند از آن نتیجه گیری کنند.

یلاحظ علیه (۱) : این ثمره هم باطل است زیرا جزئی هر چند از نظر افراد توسعه ندارد ولی از نظر حالات توسعه دارد. بنابراین حتی اگر وجوب، جزئی باشد باز دو حالت دارد یکی از آنها با استطاعت همراه است و دیگری با تسکع (به سختی به حج رفتن) بنابراین وجوب جزئی نیز از لحاظ حالات قابل تقیید است.

وضع در اسماء اشاره، ضمایر و موصولات ۹۴/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وضع در اسماء اشاره، ضمایر و موصولات

ص: ۱۸۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹۷.

الجهه السابعه: وضع در اسماء اشاره، ضمایر و موصولات

ابتدا باید موضوع له این موارد را بیان کنیم و بعد به سراغ کیفیت وضع رفت ولی به سبب اختصار این دو مبحث را با هم مطرح می کنیم. (همان گونه که محقق خراسانی چنین کرده است.)

اما در مورد اسماء اشاره و ضمائر سه نظریه وجود دارد:

النظریه الاولی: محقق خراسانی کما فی السابق می فرماید: لحاظ آلیت و استقلالیت از معنا خارج است و در مقام استعمال عارض لفظ می شود. در اینجا نیز می فرماید: (هذا) و (هو) وضع شده است بر مفرد مذکر و بس و در آن اشاره، حضور و سایر خصوصیات وجود ندارد.

بعد می بیند که در (هذا) یک نوع حضور شرط است و در (هو) نیز یک نوع آشنایی شرط است از این رو اضافه می کند که اینها از باب غایت است یعنی باید آن مفرد مذکر حاضر باشد ولی این حضور و سایر خصوصیات، خارج از معنا و غرض هستند. ایشان در کفایه می فرماید: ثم إنه قد انقدح مما حققناه أنه یمکن أن یقال إن المستعمل فیه فی مثل أسماء الإشاره و الضمائر أیضا عام و أن تشخصه إنما نشأ من قِبَل طور استعمالها حیث إن أسماء الإشاره وضعت لیشار بها إلی معانیها و کذا بعض الضمائر و بعضها لیخاطب به المعنی و الإشاره و التخاطب یستدعیان التشخص کما لا یخفی.

از این تفسیر استفاده می شود که وضع در اسماء اشارات و ضمائر عام و موضوع له نیز عام است. زیرا مثلا هذا برای مفرد مذکر وضع شده است که عام است زیرا خصوصیات جزء معنا و مستعمل فیه نیست بلکه هنگام استعمال، این خصوصیت عارض می شود و انسان به چیز معینی اشاره می کند. این خصوصیت اگر جزء معنا بود وضع و موضوع له در آن خاص می شد ولی حال که این خصوصیت از عوارض استعمال است موجب خاص شدن نمی شود.

ص: ۱۸۳

یلاحظ علیه: آیا واقعا (زیـد) با (هـذا) و یا با مفرد مـذکر یکسان است؟ چنین نیست زیرا وقتی ما به (هـذا) مراجعه می کنیم در آن یک نوع اشاره خوابیـده است و هکـذا در (هو) یک آشـنایی قبلی خوابیده است. اینها جزء معنا هسـتند نه اینکه فقط هنگام استعمال، حاضر شوند و از لوازم استعمال باشند.

بنا بر این وضع در آن عام و موضوع له خاص می شود. علت خاص بودن موضوع له این است که در این نوع الفاظ یک سـری خصوصیات مانند حضور و امثال آن وجود دارد که موجب خاص شدن آنها می شود.

النظریه الثانیه: امام قدس سره و آیه الله بروجردی قائل هستند تمامی موصولات و اسماء اشاره از قبیل معانی حرفیه اند یعنی مثلا هـذا و امثال آن برای نفس اشاره وضع شـده اند به گونه که مفرد مذکر از مدلول لفظ خارج است. حال این اشاره گاه به مفرد است و گاه به جمع.

آیه الله بروجردی می فرمود: انسـان در ابتـدا با انگشت به اشـیاء اشاره می کرد ولی بعـد که متمـدن تر شـد، لفظ هـذا جانشـین اشاره با انگشت شد از این رو هذا در واقع جانشـین اشاره با انگشت است و همان طور که در اشاره با انگشت نه مفرد مذکری خوابیده است و مفرد مؤنثی بلکه فقط اشاره است و بس هکذا لفظ اشاره هم همین گونه می باشد.

بعـد آیه الله بروجردی اضافه می کنـد که ابن مالک هم در الفیه به همین معنا اشاره دارد آنجا که می گویـد: بـذا لمفرد مذکر اشر

یعنی ذا برای نفس اشـاره است و مفرد مـذکر از معنـای آن بیرون است. بله از آنجـا که اشاره به مشار الیه احتیاج دارد ناچاریم که برای آن مشار الیهی در نظر بگیریم که در هذا همان مفرد مذکر است.

ص: ۱۸۴

نتیجه اینکه مبنای شما در وضع در حروف هر چه است آن در این مورد نیز تکرار می شود.

یلاحظ علیه:

اولا: اگر (هـذا) برای نفس اشاره وضع شـده باشد پس چرا هنگام به کار بردن این لفظ علاوه بر اشاره یک سـری معنای دیگر مانند مفرد، مذکر و مانند آن را متوجه می شویم.

ثانیا: اگر (هـذا) معنایی حرفی باشـد نبایـد مبتـدا و یا خبر واقع شود و حال آنکه ما آنها را در مبتـدا و خبر اسـتعمال می کنیم و مثلا می گوییم: هذا زید.

امام قدس سره از این اشکال جواب داده می فرماید:

مبتدا در مثال هذا زید، لفظ (هذا) نیست بلکه مبتداء همان شخص خارجی است که توسط لفظ (هذا) حاضر شده است.

یلاحـظ علیه: در دنیـا جمله ای نـداریم که یـک بخش آن در لفـظ باشـد و یک بخش دیگر آن در خارج. یا کل آن بایـد در خارج باشد و یا در ذهن.

بله ممکن است بازگشت این قول به نظریه ی سوم باشد که در این صورت این نظریه یک نظریه ی مستقلی نخواهد بود.

النظریه الثـالثه: محقق اصـفهانی در حاشـیه ی خود بر کفایه به نام نهایه الـدرایه فی شـرح الکفایه می فرمایـد: (هـذا) برای مفرد مـذکر وضع شـده است ولی فی حال الاشاره. ایشان در واقع هماننـد اسـتاد خود محقق خراسانی قائل است که (هذا) وضع شـد است برای مفرد مذکر و بعد این قید را اضافه می کند که باید در حال اشاره باشد.

البته ما از آنجا که در قضایای منطقیه قائل به قضیه ی حینیه نیستیم عبارت (حین الاشاره) را تبدیل به (بقید الاشاره) می کنیم.

ص: ۱۸۵

البته انسـان گـاه برای تأکیـد انگشت دست را هم به سوی مشار الیه بلنـد می کنیـد زیرا مثلا صـرف اسـتعمال لفظ (هـذا) کافی نیست و انسان لازم است از تکوین نیز بهره بگیرد. آنچه گفتیم در (هی) و سایر ضمائر نیز لازم است با این فرق که در ضمائر، یک نوع آشنایی قبلی لازم است.

به هر حـال وضع در اسـماء اشـاره و ضـمائر عام و موضوع له خاص است. وضع عام است زیرا متصور (ماننـد مفرد مـذکر) عام است و موضوع له خاص است زیرا کلمه ی کل را به آن ضـمیمه می کنیم و می گوییم. (هـذا) وضع لکل مفرد حاضـر و (هو) وضع لکل مفرد مذکر غائب. در این حال از کلمه ی کل استفاده می کنیم تا بتوانیم به خارج که جزئی است اشاره کنیم و اگر از کل استفاده نکنیم هم وضع عام می شود و هم موضوع له.

بقی الکلام فی الموصولات: موصولات ماننـد (مَن) و (ما) به نظر ما بایـد از اسماء اشاره و ضـمائر جـدا شونـد. موصولات علی الظـاهر مبهمـات هسـتند و آن تشخصـی که در هـذا و هو لازم است هرگز در اینها نیست. اینها در حکم اسـماء اجناس هسـتند (مانند اسد، رجل و غیره) و همانطور که در وضع و موضوع له در اسـماء اجناس عام است در موصولات هم همین گونه است. البته ابهام موصول توسط صله برطرف می شود مثلا در مثال: جاء الذی رأیته امس، ابهام (الذی) با صله ی آن مرتفع می شود.

به هر حـال مخفی نمانـد که این بحث هـا ادبی است و حـال آنکه بحث ما در اصول است. این بحث ها در فقه کارآیی نـدارد ولی استعدادپرور است و موجب روشنایی ذهن می شود.

ص: ۱۸۶

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ جهت ثامنه می رویم که در مورد فرق بین اخبار و انشاء است. این بحث تا حدی فقهی خواهد بود.

خواهیم گفت که محقق خراسانی که قائل است بین معانی حرفیه و اسمیه فرقی نیست در اینجا نیز قائل است که بین این دو فرقی وجود ندارد و فقط در مقام استعمال یکی جنبه ی اخباری و دیگری جنبه ی انشائی خواهد داشت.

تمامی علماء با این نظریه مخالفت کرده اند. وقتی انسان به ذهن و تبادر خود مراجعه می کند متوجه می شود که بین این دو فرق است. گاه انسان می خواهد فرشی را بفروشد و در نتیجه می گوید: آن را فروختم این از باب انشاء و ایجاد است. ولی گاه خبر از فروش فرش می دهد و می گوید: من فرش را دیروز فروختم که واضح است که از باب اخبار می باشد.

خبر و انشاء ۹۴/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: خبر و انشاء

گفتیم در اسماء اشاره و ضمائر سه قول است:

قول اول قول محقق خراسانی و افراد دیگر است که گفته اند (هذا) به عنوان نمونه فقط برای مفرد مذکر وضع شده است و نه چیزی دیگر. اما غرض از آن این است که با آن به چیزی اشاره بشود.

اشکال این قول این است که اگر اشاره در موضوع له اخذ نشده است چگونه با (هذا) می توانیم اشاره کنیم.

قول دوم از محقق بروجردی است که قائل بود (هذا) فقط برای اشاره وضع شده است مانند فرد لال که فقط اشاره می کند و (هذا) جایگزین همان اشاره است.

ص: ۱۸۷

اشکال آن این بود که (هذا) می تواند مبتداء واقع شود ولی اشاره که معنایی حرفی است نمی تواند مبتداء واقع شود.

قول سوم از محقق اصفهانی است که قائل است که هم مفرد مذکر بودن و هم اشاره را در معنای (هذا) داخل می داند.

اما بحث در خبر و انشاء

محقق خراسانی این بحث را در یک سطر به پایان رسانده است ولی ما آن را بسط می دهیم فنقول:

جمل انشائیه بر دو قسم است:

قسم اول بعضی از الفاظ هستند که ممحض در انشاء می باشند مانند: صیغه ی امر، نهی، استفهام، ترجی و تمنی. در این الفاظ هیچ اثری از اخبار نیست.

اما بعضی از الفاظ دو حیثیتی است؛ هم در اخبار به کار می رود و هم در انشاء مانند (بعت) گاه با آن خبر می دهیم و گاه با آن بیعی را انشاء می کنیم. همچنین است الفاظی مانند (انکحت) و (زوجت)

بحث در قسم دوم است و قسم اول هرگز محل بحث نیست. محقق خراسانی نیز از قسم اول سخن به میان نمی آورد.

گفتیم که محقق خراسانی در بحث حروف قائل بود که آلیت و استقلالیت و لحاظ آن دو همه از طواری استعمال است و جزء وضع نیست. ایشان در اسماء اشاره و ضمائر نیز همین مبنا را تکرار کرد و گفت اشاره، تخاطب و حضور همه از عوارض استعمال هستند.

در اینجا نیز می فرماید: بین (بعت) که در مقام اخبار به کار برده می شود و آنی که در مقام انشاء به کار می رود فرقی نیست و معنا در هر دو عبارت است از (نسبه البیع الی المتکلم) غایه ما فی الباب، متکلم گاه آن را برای غایت حکایت استعمال می کند و گاه برای غایت انشاء و ایجاد و در هر صورت حکایت و انشاء هیچ یک جزء مدلول نمی باشد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی هیچ برهانی بر این ادعا اقامه نمی کند و فقط می گوید که اگر کسی چنین حرفی بزند سخن به گزاف نگفته است.

اضافه می کنیم که الفاظ برای رفع نیاز متکلم است. از آن سو می بینیم که متکلم دو نیاز دارد: گاه می خواهد از چیزی حکایت کند و گاه می خواهد چیزی را انشاء و ایجاد کند. ما بنا بر این به دو وضع احتیاج داریم و بهتر است که دو وضع وجود داشته باشد.

نظریه الادباء: نظر ادباء و علمای اصولی (مختار ما نیز همین است.) عبارت است از اینکه: ما دو نوع نیاز داریم گاه می خواهیم از خارج خبر و از وقوع یک مطلب دهیم مانند: ضرب زید عمرا در این صورت از جمله ی خبریه استفاده می کنیم. گاه نیاز داریم معنایی اعتباری را در عالم اعتبار ایجاد کنیم که در این صورت از جمله ی انشائیه استفاده می کنیم.

توضیح ذلک:

الامور علی قسمین: تکوینی و اعتباری.

امور تکوینی و حقیقی در خارج هست و نظر من و اعتبار من آن را تغییر نمی دهد. مانند جواهر و اعراض و حتی انتزاعیات.

امور اعتباری آن است که ذهن من آن را می سازد و این خود بر دو قسم است:

گاه ساخته ی ذهن است ولی عقلاء بر آن ترتب اثر نمی دهند مثلا در ذهن خود غولی را تصور کنم که نیش داشته باشد یا انسان صد سر.

گاه هر چند ساخته ی ذهن است ولی عند العقلاء بر آن اثر مترتب است مانند: ملکیت، بیع، زوجیت و امثال آن.

با این بیان می گوییم: این امور اعتباری چگونه اعتبار می شود؟

منشأ اعتبار امور اعتباری، خارج است و ما از خارج که تکوین است نقشه برداری می کنیم

در مرحله ی دوم بشر در خود احساس نیاز می کند مثلا زوجیت را در خارج می بیند و بعد می بیند که نیاز جنسی او را به سمت اتخاذ زوج می کشاند.

در مرحله ی سوم مشابه آن را در عالم اعتبار ترسیم می کند مثلا در مورد مسأله ی زوجیت به خارج نگاه می کنم و می بینم بعضی چیزها جفت است و گاه تک است: (صِنْوانٌ وَ غَيْرُ صِنْوانٍ) (۱)

از طرف دیگر می بینم از نظر آفرینش بین انثی و ذکر یک نوع تجاذب وجود دارد بعد مشابه آن را اعتبار می کند و در ذهن می گوید بین زید و هند زوجیت بر قرار است. بعد برای اینکه این مسأله را قانونی کند (زیرا تا مادامی که در ذهن است قانونی نمی شود) در عالم لفظ آنی را که در ذهن تصور کرده است انشاء می کند و می گوید: زوجت زیدا بهند. بنا بر این تزویجی که صورت گرفته است تکوینی نیست زیرا تکوین خارج از قدرت ماست و تحت اختیار خداوند است ولی در عالم اعتبار مشابه آن را می توان اعتبار کرد.

اصولاـ تمامی امور اعتباریِ اجتماعی نقشه برداری از عالم تکوین است. مثلا می گوییم فلان فرد رئیس اداره است. لفظ رئیس از رأس اخذ شده است زیرا سر انسان مدیر بدن است و اگر نباشد قوای بدن پراکنده می شود. هکذا فردی که مدیر است افرادی که تحت نظارت او هستند را تحت یک کار جمع می کند و مانع پراکندگی آنها می شود. ما همان مفهومی را که از تکوین که رأس است انتزاع می کنیم بر رئیس می نهیم.

۱- الرعد/سوره۱۳، آیه۴.

بر این اساس زوجت و موارد دیگر همه از باب زوج هایی است که در عالم تکوین دیده ایم. به هر حال عرف هرچند توجه ندارد ولی این مطالب را به شکل ناخودآگاه از خارج دریافت کرده است.

مثال دیگر: در مورد بعت انسان در خارج می بیند مالکیت تکوینی وجود دارد مثلا دست انسان، مال خود اوست و می گوید: دست من، پای من و هکذا. همچنین مالکیت خداوند نیز تکوینی است. بعد انسان از دریا مقداری ماهی صید می کند و از جنگل هیزم جمع کند و بعد خود را اولی به آن چیزی که به دست آورده است می داند در نتیجه از آن مالکیت تکوینی یک نوع مالکیت اعتباری انتزاع می کند و می گوید ماهی ملك من است. بعد می بیند که او ماهی دارد ولی نان ندارد از این رو تصمیم می گیرد آنی که به دست آورده را با آنی که ندارد مبادله کند. او مبادله را در ذهن خود ترسیم می کند بعد چون این ترسیم ذهنی را کافی نمی داند همان را در خارج انشاء می کند و می گوید: بعت هذا بهذا. او ابتدا معامله را به شکل مبادله ی کالا ـ به کالا ـ و به شکل معاطات انجام می داد و مالی را می داد و مالی را می گرفت و بعد که به مشکلاتی برخورد کرد با الفاظی مالکیت را ایجاد کرده است.

ثم انه یترتب علی هذا امور:

الاول: این گونه نیست که تمامی امور از باب استنساخ از خارج و عالم تکوین باشد بلکه فقط امور اعتباری اجتماعی از این قبیل است.

ص: ۱۹۱

الثانی: جمل انشائیه قابل صدق و کذب نیستند بر خلاف جمل اخباریه که احتمال صدق و کذب در آنها راه دارد. زیرا در جمل انشائیه حکایت و گزارشی وجود ندارد تا صدق و کذب که همان تطابق و عدم تطابق آن با خارج است سنجیده شود.

بله ممکن است گاه کسی که چیزی را انشاء می کند اراده ی جدی بر آن ندارد. که در جواب آن می گوییم: ملاک در ایجاد و انشاء، اراده ی استعمالی است نه اراده ی جدیه. اگر کسی لفظ (بعت) را استعمال کرده باشد همین مقدار در انشاء کافی است و الا اینکه او اراده ی جدی داشته است یا نه از باب علم غیب است.

شیخ در معاطات بحث مفصلی را مطرح می کند. بعضی قائل هستند که معاطات فقط مفید اباحه است و بعضی قائل هستند که مفید اباحه ی لازمه است و گاه می گویند که مفید ملکیت متزلزله و یا ملکیت لازمه است.

اینها همه به معاطات به دید بیع ضعیف نگاه می کنند کأنه بیع لفظی اصل و معاطات بیعی فرعی است. این در حالی است که اگر فقیه از دید جامعه به آن نگاه کند متوجه می شود که بیع معاطاتی اصل است و بیع لفظی فرع می باشد. بشر در زمانی که مانند امروزه متمدن نبوده است به شکل معاطاتی عمل می کرده است. علامه طباطبایی نیز همین سخن را مطرح می کند.

در بحث انشاء نظر سومی هم وجود دارد که به نظریه المبرزیه مشهور است و اصل آن به محقق ایروانی بر می گردد که شاگرد محقق خراسانی بوده است که در حاشیه ی خود بر کفایه آن را مطرح می کند.

ص: ۱۹۲

آیت الله خوئی نیز نظر ایشان را در تقریرات خود به شکل مفصل بیان کرده است و شهید صدر نیز تحت تأثیر همین نظریه است و آن اینکه انشاء به معنای ایجاد نیست بلکه به معنای ابراز آن چیزی است که در ذهن وجود دارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نظریه را مطرح می کنیم.

نسبت در جملات انشائیه و اسمیه ۹۴/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسبت در جملات انشائیه و اسمیه

بحث در جملات انشائیه است. البته در جملات انشائیه در مفاد هیئت بحث می کنیم نه مفاد ماده. مثلا در بعت در ماده ی آن بحث نمی کنیم بلکه در هیئت آن بحث می کنیم.

گفتیم در جمل انشائیه سه نظریه وجود دارد:

نظریه ی اول از محقق خراسانی است که قائل است که اخبار و انشاء خارج از مدلول لفظ است و به هنگام استعمال عارض آن می شود. بنا بر این اخبار و انشاء از لوازم استعمال است نه جزء مستعمل فیه.

نظریه ی دوم نظریه ی ادباء و مشهور است و آن اینکه هیئت بعت و انکحت برای ایجاد ماده در خارج است. در این وضع بین عقود و ایقاع و سایر عقود انشائیه مانند امر و نهی و تمنی و ترجی و غیره نیست.

نظریه ی سوم مشهور به النظریه المبرزیه است. که ابتدا توسط میرزا علی ایروانی که از شاگردان محقق خراسانی است در حاشیه ی خود بر کفایه بیان کرده است. سپس آیت الله خوئی این نظریه را احیاء کرده است و ما آن را از کتاب المحاضرات ایشان نقل می کنیم حاصل این نظریه عبارت است از: الجمل الانشائیه موضوعه لابراز امر نفسانی.

ص: ۱۹۳

یعنی جمل انشائیه وضع شده است تا امری نفسانی را آشکار کند. مثلا بعت، امری نفسانی است که مثلا اعتبار کردن ملکیت مبیع نسبت به زید را آشکار می کند.

بعد اضافه می کند که بین جمل خبریه و انشائیه فرقی نیست و هر دو از باب ابراز امری نفسانی است. غایه ما فی الباب یکی امری نفسانی که در نفس است را ابراز می کند و دیگری از باب ابراز وقوع چیزی در خارج است (که گاه واقع شده است و یا در آینده واقع خواهد شد.)

محقق خوئی مواردی چون امر و نهی و تمنی و ترجی را نیز داخل کرده است مثلا می فرماید: إضرب یعنی در دل این مسأله را بر گردن تو بستم که فلانی را بزنی.

یلاحظ علیه:

اولاـ لازمه ی فرمایش ایشان این است که تمام جمل به جمله ی خبریه بر گردد. بر این جهت تقسیمی که تمامی ادباء مطرح کرده اند که جملات را به اخباریه و انشائیه تقسیم کرده اند باید از بین برود. این در واقع از بین بردن نظام تمام ادبا و اصولیین می باشد. لازمه ی این قول ایستادن در مقابل نظریه ی تمامی علماء است که قائل به فرق جوهری بین انشاء و اخبار هستند.

ثانیا: لازمه ی کلام ایشان این است که لفظ بعت با اعتبار ملکیت با زید یکی باشد و حال آنکه اینها از نظر لغت با هم متفاوت هستند.

ثالثا: این اشکال اساسی است و آن اینکه علماء، نفس الامر را به چهار مرحله تقسیم کرده اند:

جواهر: ما اذا وجد وجد فی موضوع

اعراض: ما اذا وجد وجد لا فی موضوع

انتزاعیات: چیزی که خودش در خارج نیست ولی منشأ انتزاع آن در خارج است. به قول فلاسفه، خارج متحیز به حیثیتی است که به نفس امکان می دهد که آن مفهوم را از آن انتزاع کند. مانند فوقیت و تحتیت.

اعتباریات: چیزی که نه در خارج است و نه در ذهن. این عالم، عالم فرض است و این خود بر دو قسم است: فرضی که اثری بر آن مترتب نیست مانند انسان صد سر. ولی فروضی هست که عقلاء بر آن اثر مترتب می کنند مانند، اعتبار ملکیت و ریاست. ذهن از آنجا که خود یکی از مراتب وجود است اعتباریات نیز از مراتب تکوین محسوب می شوند. در اینجا ذهن، آلت و وسیله است و فرض، در عالم اعتبار صورت می گیرد نه در خصوص ذهن. مثلا اگر کسی صد بار در ذهن خود ملکیت مبیع را بر زید اعتبار کند کسی در مقابل آن پول نمی دهد. حتی جنگ های بشری همه به سبب همین امور اعتباری مانند رئیس شدن و مالک شدن و امثال آن است.

اذا علمت هذا نقول: محقق خوئی قائل است که هیئت بعت وضع شده است تا چیزی را ایجاد کند. این ایجاد در تکوین امکان ندارد زیرا تکوین تحت اراده ی خداوند است. اگر هم قرار باشد در ذهن ایجاد کنم، فرد آن را ایجاد کرده است و دیگر احتیاج به لفظ نباید باشد. بنا بر این لفظ فقط از آنجا من در ذهنم ایجاد کرده ام حکایت می کند و دیگر آن را نمی تواند ایجاد کند و اگر بخواهد آن را ایجاد کند این از باب تحصیل حاصل است.

جواب آن این است ایجاد نه در خارج است و نه در ذهن بلکه در اعتبار و در عالم نفس الامر است. مثلا در فلسفه می گویند: الماهیه من حیث هی لیست الا هی. این نه در خارج است نه در ذهن بلکه در عالم اعتبار و نفس الامر است.

همچنین بر ایجاد بر ذهن اثری معتبر نیست و صرف تصور در ذهن قانونی نیست. ما باید آن را در قالب قانون ارائه کنیم تا نزد عقلاء قابل قبول باشد و در واقع مدرکی به طرف بدهیم که بتواند مطابق آن عمل کند. انشاء همان ارائه ی مدرک است و اینکه با لفظ ایجاد می شود. بنا بر این لفظ برای ایجاد ملکیت در عالم اعتبار امری ضروری است.

الجهه التاسعه: هل الجمل الاسمیه مشتمله علی النسبه او لا

از بحث انشاء فارغ شده و وارد به جمل خبریه شدیم آن هم در خصوص جمل اسمیه.

در مطول آمده است که جمل اسمیه مشتمل بر سه بخش است. مبتدا، خبر و نسبت حکمیه که بین این دو ارتباط برقرار می کند. بعد اضافه می کند: فان وافقت النسبهُ الحکمیه النسبهَ الواقعیه فهو صادق و ان خالف فهو کاذب.

بنا بر این مثلا اگر کسی ایستاده هم هم باید یک فردی موجود باشد هم باید قیام موجود باشد و هم اینکه قیام به آن فرد منسوب باشد.

ما ابتدا سراغ نسبت حکمیه می رویم و بعد به سراغ نسبت خارجیه می رویم. فنقول:

آیا زید قائم متشکل از سه قسم است؟

نقول: به نظر ما وفاقا للامام قدس سره: الجمل الاسمیه موضوعه لهوهویه.

بین نسبت و هوهویت فرق است و آن اینکه اگر سخن از نسبت باشد باید قائل به سه قسمت فوق شویم: (زید، قیام و ارتباط این دو با هم) ولی اگر قائل به هوهویت شویم قائل به یک چیز شدیم و آن اینکه زید و قیام عین هم هستند. (بنا بر این مبنی که وحدت گاه در مفهوم است و گاه در مصداق.)

توضیح ذلک:

جمله های اسمیه یا به صورت حمل اولی است مانند: الانسان حیوان ناطق. یا به صورت حمل شایع صناعی است مانند (زید قائم) و یا جمله ی اسمیه در جواب هل بسیطه است مانند اینکه کسی می پرسد: هل زید موجود و ما می گوییم: زید موجود و گاه در جواب هل مرکبه است یعنی مثلا کسی می پرسد: هل زید عالم و ما می گوییم: زید عالم.

حمل اولی سخن از وحدت مفهومی می کند و حمل شایع سخن از وحدت مصداقی. جوابی که در سؤال از اصل وجود است هل بسیطه ارائه می شود و اگر سؤال از عوارض باشد هل مرکبه به میان می آید.

متبادر از این جملات اسمیه هوهویت است نه حصول مفهومی مانند قیام بر زید. یعنی ما در زید قائم می خواهیم بگوییم که زید همان قائم است نه اینکه سخن از دو مفهوم باشد که بین آنها ربط برقرار شده باشد.

بنا بر این جمل اسمیه مشتمل بر نسبت کلامی نیست و آنچه در مطول آمده است که اگر نسبت کلامی در قضیه با خارج موافق شده باشد صادق و الا کاذب خواهد بود صحیح نیست و از باب انتفاء بانتفاء موضوع است.

اما در جملات حملیه سالبه: علماء معتقد هستند در این جملات نسبت سلبیه وجود دارد و ما در زید لیس بقائم عدم قیام را به زید نسبت می دهیم. ما در اینجا هم قائل هستیم که در آنها سلب هوهویه است نه عدم نسبت قیام به زید. بنا بر این آنچه گفته اند که نسبت گاه ایجابیه است و گاه سلبیه صحیح نیست بلکه باید گفت که در جملات سلبیه، نسبتی وجود ندارد. حتی صاحب مطول اگر در جملات موجبه قائل به نسبت شده باشد در سلبیه باید قائل به سلب نسبت شود و نباید قائل به نسبت شود.

ص: ۱۹۷

بله ما بر خلاف امام قدس سره در یک جا معتقد هستیم که در حملیه نسبت وجود دارد و آن حملیه ی معوله است و آن چیزی است که در خبر، از کلمه ی فی یا علی استفاده شده باشد مانند: زید فی الدار و یا زید علی السطح. به اینها حملیه ی معوله می گویند زیرا اگر فی یا علی را حذف کنیم جمله غلط می شود (زید الدار غلط است.) حملیه در اینها معوله است یعنی با تأویل درست می شود. ما در اینجا قائل به نسبت هستیم زیرا هوهویه امکان پذیر نیست و نمی توان گفت زید همان دار است.

قهرا در سوالب نیز باید سخن از سلب النسبه باشد.

الا هنا تم الکلام فی الحملیات.

ان شاء الله در جلسهٔ بعد خارج را بحث می کنیم.

نسبت جمل اسمیه و شرطیه ۹۴/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نسبت جمل اسمیه و شرطیه

گاه از نسبت کلامیه بحث می کنیم که آیا کلام نسبت حکمیه دارد یا نه. گاه نیز از نسبت خارجیه بحث می کنیم یعنی آیا در خارج نیز نسبتی هست یا نه. باید بین این دو مقام فرق قائل شد.

در جلسه ی قبل گفتیم، قضایای حملیه ی موجبه واجد نسبت نیست. ولی حمله ی معولّه واجد نسبت است. گفتیم در حمل اولی (الانسان حیوان ناطق) سخن از هوهویت است نه نسبت یعنی انسان همان حیوان ناطق است.

در هل بسیطه گفتیم در مثال (زید موجود او لا) نسبتی وجود ندارد زیرا وقتی کسی سؤال می کند که آیا زید موجود است یا نه و ما می گوییم: زید موجود یعنی زید همان موجود است در اینجا نیز سخن از نسبت نیست.

ص: ۱۹۸

اما در هل مرکبه مانند (زید قائم) نیز سخن به همین شکل است.

اگر سؤال از وجود شیء باشد به آن هل بسیطه می گویند و اگر اصل وجود مسلم باشد و بحث در عوارض آن باشد به آن هل مرکبه می گویند.

وقتی در تمامی موارد فوق نسبت کلامیه وجود ندارد بنا بر این باید گفت که هیئت جمله ی اسمیه برای هوهویت وضع شده است نه نسبت. بله یک مورد از آن را باید استثناء کرد که همان حمله ی معوّله است مانند: (زید فی الدار) که در آن نسبت وجود دارد زیرا زید، عین فی الدار نیست بلکه در خانه است.

تا اینجا سخن در حملیه ی موجبه بود اما در حملیه ی سلبیه مانند: (زید لیس بقائم) می گوییم: مشهور می گویند که حملیه ی سلبیه مشتمل بر نسبت سلبیه است و حال آنکه حق این است که این حمل مشتمل بر سلب النسبه است. یعنی سخن در سلب کردن حمل است نه حمل کردن سلب. بنا بر این اگر بگوییم: حملیه ی موجبه این ز باب حقیقت است ولی اگر بگوییم حملیه ی سالبه این از باب مجازگویی است زیرا در آن سلب حمل است نه حمل سلب.

نتیجه اینکه بجز حملیه ی معوله، نسبتی در قضایای اسمیه نیست.

اما در قضایای شرطیه چه موجبه باشد (اذا طلعت الشمس فالنهار موجود) و چه سالبه (اذا طلعت الشمس فالليل ليس بموجود) ما قائل هستیم در این مورد هم نسبتی وجود ندارد و هیئت جمله ی شرطیه وضع شده است تا ملازمه را بیان دو چیز بیان کند نه اینکه بخواهد از نسبتی خبر دهد.

ص: ۱۹۹

تم الکلام فی النسبه الحکمیه

اما در مورد نسبت خارجیه می گوییم: در نسبت حکمیه از طریق تبادر به نتیجه می رسیم ولی در این بخش باید دلیل عقلی اقامه کنیم که آیا نسبت هست یا نه.

اما در حمل اولی مانند: (الانسان حیوان ناطق) می گوییم عقلا امکان ندارد که بین شیء و خودش نسبتی باشد زیرا انسان، همان حیوان ناطق است. معنای رابط و نسبت این است که این دو از هم بیگانه هستند و ما می خواهیم با رابط آن دو را به هم مربوط سازیم و حال آنکه انسان همان حیوان ناطق است و نسبت بین آن دو بی معنا می باشد.

اما در هل بسیطه مانند: (الانسان موجود یا زید موجود) در جواب (هل الانسان موجود یا هل زید موجود؟) در این هم رابط و نسبتی بین این دو وجود ندارد و برای برقراری نسبت بین این دو باید هر دو طرف مستقل باشند و حال آنکه انسان ماهیت است و اعتباری می باشد و در خارج استقلال ندارد و استقلال ماهیت با وجود است. الماهیه من حیث هی لیست الا هی. عروض وجود بر ماهیّت فقط در ذهن رخ می دهد نه در خارج. در خارج فقط وحدت است و بس و انسان منهای وجود هیچ واقعیتی ندارد. صاحب منظومه در این مورد می فرماید: ان الوجود عارض الماهیه تصورا

اما در هل مرکبه مانند: (زید قائم) که در جواب (هل زید قائم) گفته می شود. در این نوع قضیه، اصل وجود مسلم است و سخن در عوارض آن است.

هل مرکبه بر دو قسم است:

گاه محمول در آن ذاتی باب برهان است که به آن محمول بالصمیمه می گویند زیرا از واقع و صمیم شیء انتزاع می شود. این قضیه، نسبت بردار نیست. ذاتی باب برهان آن است که وضع الموضوع و تصور موضوع در انتزاع مفهوم کافی باشد و به ضمّ ضمیمه احتیاج نداشته باشد مانند: الانسان ممکن و یا زید ممکن.

نسبت در این شق معقول نیست زیرا تصور موضوع در انتزاع مفهوم کافی است از این رو معنا ندارد که نسبتی بین آنها واسطه باشد. نسبت فرع تغایر است و حال آنکه در این قسم، تغایر و دوئیتی وجود ندارد.

گاه محمول در آن عرض قریب است که به آن محمول بالضمیمه می گویند. یعنی وضع الموضوع در آن کافی در وضع المحمول و باید چیزی به موضوع ضمیمه شود تا بتوانیم محمول را بر آن حمل کنیم. مانند: (الجسم ابیض) که مادامی که سفیدی بر جسم عارض نشود نمی توانیم ابیض را بر آن حمل کنیم.

حق این است که این قسم مشتمل بر نسبت خارجی می باشد. زیرا نسبت فرع تغایر و دوگانگی است و همان گونه که مشاهده می کنیم، در خارج جسم با ابیض متفاوت می باشد.

باید توجه داشت که درجلسه ی قبل گفتیم که در (الجسم ابیض) نسبت کلامی وجود ندارد ولی در اینجا می گوییم: در خارج بین آنها نسبت وجود دارد. بنا بر این در این مورد بین نسبت کلامی و خارجی فرق وجود دارد.

دیگر اینکه امام قدس سره نسبت کلامی و خارجی را یکپارچه بحث کرده است ولی ما آنها را از هم تفکیک کرده در اولی از راه تبادر و در دومی از طریق استدلال عقلی اقدام کرده ایم.

الامر الثالث: فی الحقیقه و المجاز

فی الحقیقه و المجاز: مشهور و قدماء: گفته اند الحقیقه عباره عن استعمال اللفظ فی ما وضع له و المجاز عباره عن استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له با این قید که بین موضوع له و غیر موضوع له باید تناسبی باشد.

ص: ۲۰۱

مثلا اگر با گفتن، اسد، شیر را اراده کنیم حقیقت است ولی اگر زید که شجاع است را اراده کنیم به آن مجاز می گویند.

مجاز نیز بر دو قسم است: مجاز استعاره و مجاز مرسل. یعنی اگر تناسب و علاقه، شباهت باشد نام آن استعاره است ولی اگر تناسب یکی از علائق بیست و پنج گانه باشد (مانند علاقه ی جزء و کل) به آن مجاز مرسل می گویند. مثلا امیر مؤمنان علی در نامه اش می نویسد (کتب الیّ عینی بالمغرب) و عین (جاسوس) را در کل استعمال کرده است و نام چشم را بر کل فرد نهاده است. گاه نیز کل را می گویند ولی جزء را اراده می کنند مانند: ضربت زیدا ولی ضربه را مثلا بر دست او وارد کرده اند. گاه مجاز از باب حالّ و محل است مانند: (جری المیزاب)

مرحوم ابو المجد شیخ محمد رضا اصفهانی صاحب کتاب وقایه الاذهان مبنای مزبور را تغییر داده است و مدعی شده است حقیقه و مجاز هر دو از باب استعمال لفظ فی ما وضع له است و ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را توضیح می دهیم.

بحث اخلاقی:

الْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ (۱)

یعنی کسی که آشنا به زمان خودش باشد مورد هجوم مشتبهات قرار نمی گیرد. اگر کسی به زمانه ی خود آگاهی نداشته باشد ولی در جامعه قرار می گیرد با شبهاتی روبرو می شود که از حل آنها عاجز می ماند.

انسان باید سعی که امروز و دیروز او از نظر معارف یکسان نباشد. برای تبلیغ باید به شبهات روز و اقتضائات آن دقت داشت.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۲۷، ط دار الکتب الاسلامیه.

مثلا زمان مرحوم بروجردی تازه تاکسی وارد شهر شده بود و کار درشکه چی ها کساد شد. آنها نزد آیت الله بروجردی جمع شدند تا جلوی تاکسی ها را بگیرد. آیت الله بروجردی می دانست که نمی توان جلوی پیشرفت را گرفت در نتیجه طرحی ریخت و آن اینکه فرمود: فرمانداری یا شهرداری باید اجازه ی تاکسی را به کسی بدهد که یک شماره را از درشکه چی بخرد. ایشان با این کار بین حقوق هر دو صنف جمع کرد.

امروزه چهل رسانه به زبان های مختلف علیه شیعه سخن می گویند و طلاب علوم دینی باید از آنها باخبر باشند.

حقیت و مجاز ۹۴/۰۹/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حقیت و مجاز

گفتیم محقق خراسانی در اول کفایه یک مقدمه ی سیزده امری دارد. دو امر را بررسی کردیم و امر اول هفت مطلب و امر دوم نه مطلب داشت. اکنون وارد امر سوم می شویم:

فی الحقیقه و المجاز: گفتیم در معنای حقیقت و مجاز تا زمان شیخ محمد رضا اصفهانی صاحب کتاب وقایه الاذهان یک نظر بیشتر نبود و آن اینکه مشهور گفته اند: الحقیقه عباره عن استعمال اللفظ فی ما وضع له و المجاز عباره عن استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له.

بعد ایشان در کتاب وقایه الاذهان نظریه ی جدیدی را بیان کرده است که مورد تأیید ما نیز می باشد و آن اینکه می فرماید: المجاز استعمال اللفظ فی ما وضع له بادعاء ان المورد من مصادیق الموضوع له.

بنا بر این ایشان مدعی شده است که حقیقه و مجاز هر دو از باب استعمال لفظ فی ما وضع له است.

ص: ۲۰۳

البته فقط بین این دو یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه در حقیقت مصداق جدیدی ارائه نمی شود ولی در مجاز، مصداقی جدید ارائه می شود به این معنا که فرد ابتدا اسد را در رجل شجاع به کار می برد و بعد ادعا می کند که رجل شجاع یکی از مصادیق اسد است. بنا بر این در ترجمه ی (رأیت اسدا فی الحمام) باید گفت: شیری را در حمام دیدم.

بنا بر این در حقیقت، فقط لفظ در (ما وضع له) استفاده می شود ولی در مجاز بعد از استعمال لفظ در (ما وضع له) این ادعا نیز وجود دارد که این مورد از مصادیق آن لفظ است.

دلیل قول ایشان: کسی که مجاز گویی می کند معمولا یکی از اغراض مانند بیان زیبایی و مبالغه و مانند آن وجود دارد که باید دید این اغراض آیا با نظر مشهور تأمین می شود یا با نظر شیخ ابو المجد اصفهانی.

فردی که مجاز را استعمال می کند یا در مقام مبالغه کردن است یعنی فرد به مجاز روی می آورد تا در زیبایی یا شجاعت و امثال آن مبالغه کند.

مثال اول: در قرآن می خوانیم وقتی یوسف وارد مجلس زنانه شد، زن ها گفتند: (حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) (۱) یعنی زنها مدعی شدند که حضرت یوسف از مصادیق فرشته است.

مشهور می گویند مراد از آیه این است که یوسف رجل زیبا است اگر بنا باشد ملک را در رجل جمیل استعمال کنیم در این هنگام بلاغت از بین می رود ولی اگر آن را در فرشته ی کریم استفاده کیم مبالغه کاملا درک می شود زیرا یوسف در این هنگام فرشته ای زیبا است.

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۳۱.

مثال دوم: گاه شاعر در مقام بیان شجاعت است و در نتیجه مبالغه کرده می گوید:

لدی أسدٍ شاکی السلاح مقذّفٍ لَهُ لَبدٌ اظفاره لم تُقلّم

یعنی من نزد شیری هستم که سلاح او تیز است و در جنگ ها حمله می کند. گردنش دارای یال و کوپال است و چنگال او را نگرفته اند.

شاعر در مقام توصیف قهرمانی است که در ذهن دارد حال اگر اسد را در معنای رجل شجاع به کار ببریم در این حال بلاغتش از بین می رود. ولی اگر مراد همان شیر باشد بلاغت حاصل می شود یعنی شیری که هم سلاحش تیز است و هم حمله می کند و هم یال و کوپال دارد و چنگالش هم به قوت خودش باقی است. واضح است که اگر اسد را در رجل شجاع به کار ببریم، رجل شجاع نه یال و کوپال دارد نه چنگال ولی اگر در خود شیر استعمال شود هم مبالغه در شجاعت تأمین می شود و هم معنای آن صحیح در می آید.

دیگر اینکه کسی که مجاز را به کار می برد گاه در مقام ایجاد تعجب است

در مطول آمده است که مردی است معشوقه ای دارد و خود در آفتاب دراز کشیده است بعد معشوقه اش می آید و سایه بر او می افکند. شاعر در توصیف این صحنه می گوید:

قامت تظللنی و من عجب شمس تظللنی من الشمس

در این مثال شمس در معنای زن زیبا به کار رفته است و از این رو شاعر تعجب می کند که چطور خورشید سایه دار شده است و چگونه آفتاب که اگر در کنار آفتاب دیگر باشد باید گرمای مضاعفی دهد سایه افکنده است و موجب خنکی شده است. در این مثال تعجب در صورتی رخ می دهد که شمس در معنای حقیقی به کار رود نه در زن زیبا.

ص: ۲۰۵

دیگر اینکه مجاز در مورد رفع تعجب به کار برده شود.

گفته شده است که اگر لباس کتانی زیر نور مهتاب باشد می پوسد. شاعر با اشاره به این نکته می گوید:

لا تعجبوا من بلی غلالته قد زر ازراره علی قمر

یعنی از پیرهن زیرین من که پوسیده است تعجب نکنید. زیرا دکمه های آن را بر قمر بسته اند (زیرا معشوقه ی من قمر است و من شبها در کنار او می خوابم)

حال اگر مطابق نظر مشهور مشی کنیم معنای شعر اینگونه می شود که از پوسیده شدن زیرپیراهنی من تعجب نکنید زیرا دکمه های آن را در مقابل ماه قرار گرفته است و در نتیجه این گونه شده است. واضح است که اگر گفته شود دکمه های لباس من در مقابل جوان یا زن زیبایی قرار دارد بلاغت از بین می رود و رفع تعجب حاصل نمی شود.

اینکه به چند اشکال و جواب اشاره می کنیم:

ان قلت: در حقیقت و مجاز اگر قائل شویم که هر دو استعمال لفظ در ما هو له است پس فرق بین آن دو چه می باشد؟

قلت: در استعمال حقیقت، ادعایی وجود ندارد ولی در مجاز ادعای مصداقیت وجود دارد یعنی مجاز گو در مقام معرفی مصداق جدید می باشد. او ابتدا مصداقیت و عینیت را تصور می کند و بعد آن را معرفی می نماید.

ان قلت: سکاکی در مطول نیز می گوید که در مجاز، ادعا می کنیم که رجل شجاع از مصادیق اسد است. بنا بر این کلام صاحب وقایه حرف جدیدی نیست.

قلت: سکاکی می گویند در مجاز از باب استعمال لفظ در غیر ما وضع است بادعاء المصداقیه است یعنی ابتدا لفظ در غیر ما وضع له استعمال می شود و بعد این ادعا به آن ضمیمه می شود که رجل شجاع از مصادیق اسد است.

ص: ۲۰۶

ولی شیخ اصفهانی می گوید کلمه در ما وضع له به کار رفته است و بعد ادعاء به آن ضمیمه می شود.

ان قلت: این ادعا آیا منحصر به استعاره است (که علاقه در آن شباهت است) یا اینکه در مجاز مرسل (که علاقه در آن یکی از بیست و پنج مورد دیگر است) هم جاری است؟ (در استعاره وقتی می گوییم: رایت اسدا فی الحمام این ادعا وجود دارد که مصداق جدیدی از اسد معرفی می شود حال آیا در مجاز مرسل همچنین است یعنی امیر مؤمنان که می فرماید: (کتب الیّ عینی بالمغرب) آیا او مصداق جدیدی از عین که چشم باشد را معرفی می کند؟

قلت: در مجاز مرسل هم همان ادعا وجود دارد یعنی این فردی که امیر مؤمنان علیه السلام او را به عنوان مراقب فرستاده است هیچ حیثیتی ندارد مگر اینکه چشم باشد یعنی سراپا در حال مراقبت است.

همچنین است در ضربت زیدا که در واقع فقط دست او را مورد ضرب قرار داده ایم در اینجا نیز گویا همه جای او را مورد ضرب قرار داده ایم.

یا در جری المیزاب، میزاب در همان ناودان به کار رفته است نه در مطر یعنی به قدر آب فراوان است که گویا خود ناودان نیز جزء آب شده و روان شده و جریان یافته است.

ان قلت: این ادعای مصداقیت در اسماء اجناس صحیح است (مانند: زید اسد) ولی در اعلام چنین ادعایی معنا ندارد مثلا وقتی فرد بخیلی وارد می شود می گویند: دخل حاتم. در اینجا نمی توانیم چنین ادعایی کنید زیرا حاتم علم است و علم یک مصداق بیشتر ندارد و نمی توان گفت که این فرد نیز حاتم است.

ص: ۲۰۷

همچنین اگر انسان نازیبایی وارد شود و بگویند که یوسف آمد.

قلت: در اعلام هم چنین ادعایی وجود دارد و فرد در مقام ادعای این است که بگوید آن انسان زیبا همان یوسف می باشد.

همچنین می توان گفت: یوسف و حاتم در این موارد از علمیت در آمده است به این معنا که یوسف و حاتم متعدد شده اند و منحصر به یک فرد نیستند.

حتی اگر کسی این را نیز قبول نکند می گوییم: این فرد همان یوسف است که الآن دوباره وارد شده است و یا همان حاتم است. اگر یوسف مثلا ـ در ما وضع له استفاده نشده بود موجب خنده نمی شود. خنده در زمانی رخ می دهد که ما ادعا می کنیم این همان یوسف است.

ان قلت: طبق نظر مشهور فرق بین مجاز و کنایه بسیار واضح است زیرا مجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له است و کنایه از باب استعمال اللفظ در ما وضع له است. غایه ما فی الباب ملزوم ذکر شده و لازم اراده شده است مثلا وقتی می گوییم: زید کثیر الرماد (خاکستر منزل زید زیاد است) دلالت بر این دارد که زید سخاوتمند است و مهمانش زیاد می باشد در نتیجه خاکستر منزل او برای پخت غذا زیاد است. بنا بر این همه می گویند که کنایه در معنای ما وضع له استعمال شده است. آیا کنایه نیز می تواند از باب استعمال لفظ فی ما وضع له باشد.

قلت: بله کنایه نیز از همین باب است ولی بن مجاز و کنایه یک فرق وجود دارد و آن اینکه در کنایه ادعایی وجود ندارد بلکه یک چیزی گفته می شود و چیز دیگری اراده می شود مثلا می گویند فلانی دستش بسته است که به این معنا است که او اهل سخاوت نمی باشد ولی در مجاز ادعای جدید وجود دارد.

ص: ۲۰۸

خلاصه اینکه با توضیحات بالا فرق بین حقیقت، مجاز و کنایه مشخص شده است:

حقیقت همان استعمال اللفظ فی ما وضع له است و بس.

مجاز همان استعمال اللفظ فی ما وضع لـخ است بقیـد ان المورد من مصادیق ما وضع له. بنا بر این در مجاز، ادعاء وجود دارد. مجاز از تجاوز گرفته می شود یعنی مجاز معبَر است به فرد ادعایی

کنـایه نیز استعمال اللفـظ فی مـا وضع له است ولی در آن، ما وضع له مقصود نیست بلکه از آن به ملزوم منتقل می شویم و در آن ادعاء وجود ندارد. این نیز مانند مجاز، معبر است ولی از ملزوم به لازم.

امام قدس سره در نزد محمد رضا اصفهانی درس عروض و قوافی را خوانده است.

تم الکلام فی الامر الثالث

الامر الرابع: در چهار نوع استعمال لفظ است.

استعمال اللفظ فی شخصه (مثلا می گویم: «زیـد لفظ» که کلمه ی لفظ را حمل می کنیم بر زیدی که تلفظ کرده ام. در اینجا زید در شخص خودش استفاده شده است. در اینجا صاحب فصول این قسم را باطل می داند و قائل است که دال و مدلول در آن با هم یکی شده اند ولی محقق خراسانی آن را جایز می شمارد و می گوید زید از یک منظر دال است و از زاویه ی دیگر مدلول.)

استعمال اللفظ فی مثله

استعمال اللفظ فی صنفه

استعمال اللفظ فی نوعه

اقسام استعملات لفظ ۹۴/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:

این بحث یک بحث ادبی است و ثمره ی فقهی و اصولی نـدارد و آن اینکه گاه لفظ را در خصوص همان لفظ به کار می برند و با معنا کاری ندارند.

ص: ۲۰۹

گاه لفظ را در مثل آن لفظ به کار می برند و گاه در صنف آن و گاه در نوع آن. بنا بر این مستعمَل در همه ی آنها لفظ است و اگر مستعمَل فیه نیز داشته باشد آن هم لفظ است و لفظ در این بحث در معنا به کار نمی رود.

مثلاـ زید را به آن شخص خارجی وضع کرده اند ولی من لفظ زید را به کار می برم ولی آن را در خود آن لفظ به کار می برم نه در آن شخص خارجی.

اذا عرفت هذا فنقول:

چهار قسم وجود دارد که باید از آن بحث شود:

استعمال لفظ در لفظ خود

استعمال لفظ در در مثل خود

استعمال لفظ در صنف خود

استعمال لفظ در نوع آن.

در هر یک از اقسام فوق باید چهار مرحله را بحث کرد که عبارتند از:

مرحله الاطلاق

مرحله الاستعمال

مرحله الدلاله

مرحله الحقیقه و المجاز

چهار ضرب در چهار شانزده می شود.

اما الاول: گاه لفظ را استعمال می کنیم و خود همان لفظ را اراده می کنیم یعنی لفظ را در خود آن لفظ به کار می بریم. مثلا می گویم: زید فی کلامی هذا لفظ. در این مثال کلمه ی زید به معنای شخص خارجی نیست بلکه مراد همان کلمه ای است که تلفظ شده است. در اینجا زید را در خود همان زید به کار برده ام.

اما مرحله ی اطلاق در این بخش صحیح است زیرا زید را برای خودش اطلاق کرده ام.

اما استعمال در اینجا نیست زیرا استعمال قائم به سه امر است:

لفظ را به کار می برم. این مرحله به متکلم قائم است.

صورت ذهنی آن لفظ در ذهن وارد می شود. این مرحله به مخاطب قائم است.

فرد به خارج منتقل می شود. این مرحله نیز به مخاطب قائم است.

در این قسم فقط دو شق اول وجود دارد و شق سومی در کار نیست. زیرا اولا لفظ استعمال شده است و بعد صورتی ذهنی از آن در ذهن مجسم شد ولی مخاطب دیگر به خارج منتقل نمی شود بلکه به همان اولی بر می گردد.

اما آیا دلالت هست یا نه.

محقق خراسانی و صاحب فصول در کفایه نزاعی دارند و ما فقط می گوییم محقق خراسانی قائل است که دلالت در ما نحن فیه وجود دارد غایه ما فی الباب اختلاف دال و مدلول ذاتی نیست بلکه اختلاف آن دو حیثی است یعنی از آن نظر که لفظ از زبان من در آمد دال می شود از آن جهت که خودش مورد انتقال قرار گرفته است مدلول می باشد. بنابراین یک شیء از یک حیث دال است و از حیث دیگر مدلول می باشد.

اما در این مورد که آیا این استعمال حقیقت است یا نه می گوییم: وقتی ما قائل شدیم این از باب استعمال نیست دیگر بحث حقیقت و مجاز بی معنا است. مضافا بر اینکه حقیقت و مجاز در جایی است که موضوع له در کار باشد و زید وضع شده باشد برای زید خارجی و نه برای لفظ زید در نتیجه چون موضوع له در کار نیست حقیقت هم نیست. همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز ادعا شرط است که در ما نحن فیه مفقود می باشد.

ص: ۲۱۱

اما الصوره الثانیه: گاه لفظ را استعمال می کنیم و مثل آن را اراده میکنیم مثلا شخصی در کنار من می گوید: زید قائم و من می گویم: زید فی کلامک هذا لفظ. در این مثلا زید در مثل کار رفته است زیرا زیدی که من به کار برده ام مثل همان زیدی است که آن فرد گفته است.

المرحله الاولی: اطلاق آن صحیح است.

المرحله الثانیه: این مورد استعمال وجود دارد زیرا هر سه مرحله در آن موجود است: هم لفظ استعمال شده است و هم صورتی در ذهن ایجاد شده است و هم به چیز سومی منتقل شدیم که همان زید در جمله ی اول است.

المرحله الثالثه: اختلاف دال و مدلول در این مورد ذاتی است نه حیثی زیرا دال زیدی است که در کلام من است و مدلول زیدی است که در کلام فردی دیگر ذکر شده است.

المرحله الرابعه: این مورد از باب حقیقت نیست زیرا زید برای شخص خارجی وضع شده است و ما زید را در لفظ به کار بردیم همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز باید ادعا باشد که در ما نحن فیه مفقود است.

المرحله الثالثه: گاه لفظ را استعمال می کنیم و صنف آن را اراده میکنیم. دایره ی صنف از مثل وسیع تر است مثلا می گویم: زید فی ضرب زید فاعل. زید اول دال است و زید دوم مدلول است که در جمله به کار رفته است که عبارت است از (ضرب زید) در این مثال زید در جمله ی دوم صنف است و وسیع تر از مثل زیرا مراد از آن در اینجا زیدی است که بعد از فعل است نه مانند مثال مثل که خصوص زید در کلام فردی بود که آن را تلفظ کرده بود.

ص: ۲۱۲

المرحله الاولی: اطلاق آن صحیح است. زیرا واقع شده است و همین دلیل بر امکان آن دارد و این کلمه وقتی استعمال می شود معنایی دارد و اطلاق آن هم صحیح است.

المرحله الثانیه: این مورد استعمال می باشد زیرا هر سه مرحله در آن موجود است: هم لفظ استعمال شده است و هم صورتی در ذهن ایجاد شده است و هم به چیز سومی منتقل شدیم که همان زیدی است که من در جمله استعمال کردم و یا بر روی تخته سیاه نوشتم.

المرحله الثالثه: اختلاف دال و مدلول در این مورد ذاتی است نه حیثی زیرا دال زیدی است که در کلام من است و مدلول زیدی است که مثلا بر روی تخته سیاه نوشته ام.

المرحله الرابعه: این مورد از باب حقیقت نیست زیرا لفظ زید برای شخص خارجی وضع شده است و ما زید را در لفظ به کار بردیم همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز باید ادعا باشد که در ما نحن فیه مفقود است.

المرحله الرابعه: گاه لفظ را استعمال می کنیم و نوع آن را اراده میکنیم. دایره ی نوع از صنف وسیع است و نوع اعم از صنف می باشد. مثلا می گویم: زید لفظ. زید در این مثال نوع است. در همه ی این مثال ها از دایره ی محدودتر به دایره ی وسیع تر منتقل شده ایم.

المرحله الاولی: اطلاق آن صحیح است. زیرا واقع شده است و همین دلیل بر امکان آن دارد.

المرحله الثانیه: این مورد استعمال می باشد زیرا هر سه مرحله در آن موجود است: هم لفظ استعمال شده است و هم صورتی در ذهن ایجاد شده است و هم به چیز سومی منتقل شدیم که نوع زید است که تمامی زیدهایی که بعد از وضع لفظ زید استعمال شده است را در بر می گردد.

ص: ۲۱۳

المرحله الثالثه: اختلاف دال و مدلول در این مورد ذاتی است نه حیثی زیرا دال لفظ زید است و مدلول، نوع زید می باشد.

المرحله الرابعه: این مورد از باب حقیقت نیست زیرا لفظ زید برای شخص خارجی وضع شده است و ما زید را در لفظ به کار بردیم همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز باید ادعا باشد که در ما نحن فیه مفقود است.

خلاصه اینکه حقیقت و مجاز در هیچ کدام نیست. و استعمال هم بجز اول در ما بقی هست. اختلاف دال و مدلول هم در اولی حیثی و در ما بقی ذاتی است. اطلاق هم در همه صحیح است.

الامر الخامس: (پنجمین مقدمه از سیزده مقدمه ای که محقق خراسانی در ابتدا ذکر کرده است.)

آیا دلالت الفاظ تابع اراده ی متکلم هست یا نه. این نزاع از زمان علامه و خواجه شروع شده است و قبل از ایشان چنین بحثی مطرح نبوده است.

بحث اخلاقی:

وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع قَصَمَ ظَهْرِی عَالِمٌ مُتَهَتِّکٌ وَ جَاهِلٌ مُتَنَسِّکٌ فَالْجَاهِلُ يَغُشُّ النَّاسَ بِتَنَسُّکِهِ وَ الْعَالِمُ يَغُرُّهُمْ بِتَهَتُّکِهِ. (۱)

امیر مؤمنان علی علیه السلام نماد حکومت اسلامی است از این رو اگر ایشان می فرماید که دو گروه کمر من را شکسته اند یعنی این دو گروه به اسلام و حکومت اسلامی ضربه وارد کرده اند.

گروه اول دانشمندانی هستند که در میان مردم به دانشمند بودن معروف هستند ولی اهل عمل نیستند. خداوند در قرآن می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ) (۲)

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۲، ص۱۱۱، ط بیروت.

۲- صف/سوره۶۱، آیه۲.

گروه دومی جاهلانی هستند که نادان هستند ولی خرافات را وارد دین می کنند و ادای عالمان را در می آورند.

سپس امام علیه السلام توضیح داده می فرماید: فرد جاهل به خیال اینکه فلان عمل جزء دین است و خدمت به دین می باشد دین را مغشوش می کند. چنین کسی چون به کتاب و سنت وارد نیست و به علماء نیز مراجعه نمی کند، اوراد و مناسکی را وارد دین کرده است. مثلا صوفیان از این قبیل هستند نه اوراد آنها جنبه ی دینی دارد و نه عبادات آنها مستند به کتاب و سنت است.

اما عالم مزبور که اهل عمل نیست نیز به سبب تهتکی که دارد موجب فریب مردم می شود. به قول امام قدس سره مردم وقتی اعمال ناشایستی از بزرگان مشاهده می کنند یا می بینند که آنها به آنچه می گویند عمل نمی کنند می گویند: نکند پشت قرآن چیزی نوشته است که ما از آن بی خبر هستیم.

اگر عالمان به چیزی که می گویند عمل نکنند این کار موجب فریب مردم می شود و گناه مردم به عهده ی آن عالمان بی عمل است.

انسان نباید چیزی را به کتاب و سنت اضافه کند و یا چیزی از آن کم نماید و الا این کار از باب نُسُك نیست بلکه همان تنسّکی است که به اسلام ضربه می زند.

دلالت الفاظ بر معانی واقعیه ۹۴/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت الفاظ بر معانی واقعیه (۱)

محقق خراسانی در جلد اول کفایه مقدمه ای دارد که در آن سیزده مطلب ذکر شده است. اکنون به مطلب پنجم (۲) رسیده ایم:

ص: ۲۱۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۲۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۶.

الامر الخامس: آیا الفاظ بر معانی واقعیه (مثلا ماء یعنی آب واقعی) وضع شده اند یا بر معانی مراده یعنی اراده ی متکلم نیز جزء معنا است (و ماء یعنی آبی که متکلم آن را اراده کرده است.)

محقق خراسانی می فرماید: شکی نیست (۱) که الفاظ بر معانی واقعی واقعیه بما هی هی وضع شده است. بنا بر این زید یعنی شخص خارجی و سماء یعنی آسمان واقعی و هرگز برای معانی که مراد متکلم باشد وضع نشده است.

سپس سه دلیل بر بطلان قول دوم ارائه می کند:

دلیل اول: ادعای وجدان (۲) است یعنی انسان وجدانا درک می کند که الفاظ فقط بر معانی واقعیه دلالت دارند.

دلیل دوم: اگر الفاظ بر معانی مراده وضع شده باشد بایـد در مورد حمل، قائل به تجریـد شویم. مثلا زید قائم را باید از معنای اراده تجرید کنیم زیرا زید، قائم واقعی است و متبادر همان قائم واقعی است.

دلیل سوم: اگر الفاظ بر معانی مراده وضع شده باشد باید وضع، عام و موضوع له خاص (۳) شود زیرا اراده امری است جزئی و اگر جزء المعنی جزئی باشـد این سـبب می شود که معنـا نیز جزئی شود. زیرا مثلاـ در زیـد قـائم، فرض بر این است که قائم بر ذات ایسـتاده وضع نشـده است بلکه بر ایسـتادن متکلم خاص وضع شـده است و واضـح است که در این صورت جزئی خواهد بود.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۶.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۶.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۶.

سپس محقق خراسانی به مسأله ای تاریخی اشاره می کند و آن اینکه از خواجه نصیر الدین طوسی نقل شده است که او قائل است که دلالت الفاظ تابع اراده ی متکلم است و بعد محقق خراسانی اضافه می کند که این کلام او نشان می دهد که اراده ی متکلم باید جزء معنا باشد (باید دقت شود که خواجه تصریح نمی کند که الفاظ برای معانی مراده وضع شده است بلکه فقط می گوید: دلالت الفاظ بر معانی تابع اراده ی متکلم است ولی بازگشت این عبارت از ایشان به همان است.)

بعد محقق خراسانی اضافه می کند که بحث خواجه در دلالت تصدیقیه است ولی بحث ما در دلالت تصوریه است.

فرق بین دلالت تصوریه و تصدیقیه در این است که در دلالت تصوریه اگر کسی از وضع واضع آگاه باشد، دلالت در آنجا صدق می کند حتی اگر این لفظ را از طوطی بشنود.

اما در دلالت تصدیقی، مجرد علم به وضع کافی نیست بلکه باید بدانیم متکلم عاقل، دانا و هشیار است و می خواهد در مقام افهام و تفهیم باشد. چنین دلالتی حتما فرع بر این است که گوینده آن را اراده کرده باشد. بنا بر این اگر کسی در عالم خواب بگوید که به کسی بدهکار است دلالت تصوریه در اینجا وجود دارد ولی دلالت تصدیقیه وجود ندارد.

نکته ی دیگر این است که شاید مراد خواجه این باشد که اگر اراده جزء باشد باید موقع استعمال، اراده را از آن حذف کنیم زیرا چیزی که در ذهن است قابل انطباق بر خارج نیست. اگر زید قائم را بخواهیم بر خارج منتقل کنیم باید آن جزء از معنا را، از آن جدا کنیم.

ص: ۲۱۷

علامه شاگرد خواجه است و نزد او منطق می خواند. در جوهر النضید که متن خواجه است آمده است که خواجه در درس می گوید: دلاله اللفظ علی تمام معنی مطابقه و علی جزء معنی تضمن و علی خارج المعنی التزام. (فرمایش علامه عبارت است از: و أقسامها ثلاثه مطابقه و هی دلاله اللفظ علی تمام مسماه کدلاله الإنسان علی الحیوان الناطق معا و تضمن و هی دلاله اللفظ علی جزء المسمی کدلاله الإنسان علی الحیوان وحده و الناطق وحده و التزام و هی دلاله اللفظ علی معنی خارج عن المعنی الذی وضع اللفظ بإزائه کدلاله الإنسان علی الضاحک و قول المصنف محمول علی اللازم المساوی. (۱))

مرحوم سبزواری هم می گوید:

دلاله اللفظ بدت مطابقه*****حیث علی تمام معنی وافقه (۲)

وما علی الجزء تضمنا وسم*****خارج المعنی التزاما ان لزم

علامه که شاگرد او بود اشکال کرد که این تعریف شما صحیح نیست و جامع افراد و مانع اغیار نمی باشد. به این گونه که اگر یک لفظ بین تمام معنا و بین جزء معنا مشترک باشد مثلا واضع، انسان را دوبار وضع کند یک بار بر حیوان ناطق (تمام معنا) و یک بار بر خصوص ناطق (جزء معنا) در این صورت اگر فردی بگوید: رأیت انسانا و ناطق را اراده کند به یک معنا دلالت مطابقی است زیرا بر ناطق وضع شده است و به یک معنا دلالت تضمنی است زیرا برای حیوان ناطق وضع شده است.

۱- الجوهر النضید، العلامه الحلی، ج۱، ص۸.

۲- منظومه، ملاهادی سبزواری، ج۱،ص۹۱.

خواجه از این اشکال جواب داد: اللفظ (۱) لا یدل بذاته علی معنی بل باعتبار الاراده و القصد و اللفظ حینما یراد به المعنی المطابقی لا یراد به المعنی التضمنی فهو یدل علی معنی واحد.

یعنی لفظ به تنهایی بر معنی دلالت نمی کند بلکه باید دید که متکلم چه اراده ای از آن کرده است. بنا بر این اینکه متکلم انسان را گفته و ناطق را اراده کرده است باید از او پرسید که کدام وضع را اراده کرده است.

همچنین به نظر ما خواجه درصدد بیان دلالت تصوریه است یا تصدیقیه و آنچه محقق خراسانی در مورد نظر خواجه می گوید که مراد او دلالت تصدیقیه است صحیح نیست.

مراد خواجه دلالت تصوریه است به همین دلیل از دلالت مطابقی و غیر آن سخن می گوید زیرا در این حالت یک دلالت بیشتر از لفظ بر نمی آید و دو دلالت نمی تواند در آن وجود داشته باشد.

خواجه در شرح اشارات (که متن آن از شیخ الرئیس و شرح آن از خواجه نصیر الدین طوسی می باشد)

در اشاره در بحث منطق این مسأله را مطرح می کند: المرکب ما دل جزء لفظه علی جزء معنی و المفرد (۲) ما لا یدل جزء لفظه علی جزء معنی.

یعنی اگر جزء لفظ بر جزء معنا دلالت نکرد به آن مفرد می گویند و اگر جزء لفظ بر جزء معنا دلالت کرد مرکب می باشد. مثلا در زید، زاء دلالت بر چیزی ندارد بخلاف عبد الله که هم عبد و هم الله در آن معنی دارد.

۱- الجوهر النضید، العلامه الحلی، ج ۱، ص ۸.

۲- شرح الاشارات، خواجه نصیر الدین الطوسی، ج ۱، ص ۳۱.

خواجه می گوید که بعض المتاخرین (شاید مراد او فخر رازی باشد) بر این تعریف که شیخ الرئیس ارائه کرده است اشکال کردند که این تعریف جامع و مانع نیست (مانند همان اعتراضی که علامه به خواجه کرده است.) و آن اینکه اگر (عبد الله) دوبار وضع شده باشد یکی بر شخص خارجی وضع شده باشد و علم باشد و دیگر اینکه معنای وصفی داشته باشد و به معنای بنده ی خدا می باشد. حال اگر متکلم عبد الله را استفاده کند این عبارت هم مفرد است زیرا علم می باشد و جزء آن دلالت بر چیزی ندارد و هم مرکب است زیرا وصف است و جزء لفظ (عبد) بر جزء معنا (بنده) دلالت دارد.

خواجه همان جواب را مطرح می کند و آن اینکه کسی که عبد الله را تلفظ می کند آیا عبد اللهی که علم است را اراده کرده است یا آنی که به معنای بنده ی خدا می باشد هر کدام را که اراده کرده است معنای دیگر از آن منتفی می باشد.

از این اشکال و جواب مشخص می شود که مراد خواجه همان دلالت تصوریه است نه آنچه محقق خراسانی قائل است که می گوید منظور او دلالت تصدیقیه است.

بله آنچه محقق خراسانی می گوید و آن اینکه الفاظ بر معانی واقعیه وضع شده است چه متکلم آن را اراده کند یا نکند صحیح است ولی تحلیل او از کلام خواجه صحیح نمی باشد.

وضع الفاظ بر معانی واقعیه ۹۴/۰۹/۲۵

ص: ۲۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وضع الفاظ بر معانی واقعیه

بحث در این است که آیا الفاظ بر معانی واقعیه وضع شده است یا بر معانی مراده ی متکلم یعنی اراده ی متکلم نیز جزء معنا باشد.

در جلسه ی قبل این بحث را مطرح کردیم و گفتیم که الفاظ بر معنای واقعیه وضع شده.

اما قول کسانی که قائل به قول دوم شده اند: این قول خود صوری دارد که البته بعضی از آنها واضح البطلان است:

الصوره الاولی: ممکن است او قائل باشد که لفظ زید بر شخص خارجی مقید به مفهوم اراده وضع شده است. یعنی اراده در این صورت به حمل اولی قصد شده است.

این شق بدیهی الفساد است و احدی به آن قائل نیست.

الصوره الثانیه: لفظ زید بر معلوم بالذات که مفهوم زید خارجی است وضع شده است (خارج را معلوم بالعرض می گویند. علت اینکه صور ذهنیه را معلوم بالذات می گویند این است که بشر با صور ذهنیه سر و کار دارد و با آن خارج را درک می کند.) اما مقید به مصداق اراده باشد یعنی اراده به حمل شایع صناعی قصد شده است.

این شق نیز واضح البطلان است زیرا الفاظ برای صورت ذهنیه وضع نشده است بلکه برای این وضع شده است که خارج را نشان دهد. صور ذهنیه مرآت برای خارج است و الا ما با صور ذهنیه کاری نداریم. مثلا اگر کسی گرسنه باشد نمی تواند با صورت ذهنیه ی غذا سیر شود.

ص: ۲۲۱

الصوره الثالثه: لفظ زید وضع شده است بر معلوم بالعرض یعنی همانی که در خارج است و در مسجد نشسته است. البته مقید به مصداق اراده باشد.

این صورت نیز صحیح نیست زیرا لازمه ی آن این است که جزء موضوع له در خارج باشد ولی جزء دیگر در خارج وجود داشته باشد زیرا اراده نمی تواند در خارج باشد. نتیجه اینکه نباید بتوانیم زید را بر خارج تطبیق کنیم زیرا یک بخش آن در خارج و بخشی دیگر در ذهن است مگر اینکه آن را از اراده تجرید کنیم که این هم موجب لغویت می باشد زیرا چه نیازی است که لفظ زید را بر چیزی وضع کنیم که هنگام استفاده مجبور شویم آن را از آن جزء تجرید کنیم.

الصوره الرابعه: آقا ضیاء عراقی قائل است: لفظ زید وضع شده است بر مفهوم بالعرض ولی اراده قید نیست بلکه به صورت قضیه ی حینیه است. توضیح اینکه در مثال (کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا) از باب قضیه ی مشروطه است ولی اگر

بگوید: (کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب) این از باب قضیه ی حینیه است. قضیه ی حینیه موجب تقیید نمی شود ولی غیر آن را حالت را شامل نمی شود. مثلا تحرک اصابع مقید به کتابت نیست ولی در عین حال غیر این حالت را نیز شامل نمی شود. در مقابل این دو قضیه ی مطلقه است مانند: (کل کاتب متحرک الاصابع)

بنا بر این قائل به این قسم می گوید که زید برای جزء خارجی وضع شده است ولی حین کونها مرادا للمتکلم. علت اینکه او از قضیه ی حینیه استفاده می کند این است که او می دانست که اگر اراده قید باشد نمی توان زید را بر خارج منطبق کرد (و اشکالی که در صورت سوم بیان کردیم مطرح می شود.) بنا بر این زید هرچند بر زید خارجی وضع شده است ولی ضیق ذاتی دارد یعنی مراد متکلم است و غیر آن را شامل نمی شود.

ص: ۲۲۲

امام قـدس سـره برای قضـیه ی حینیه یک مثال می زد و آن اینکه اگر کسـی زیـد را با کلاه ببینـد، او زید را بدون کلاه ندیده است ولی در عین حال کلاه قیـد برای زیـد نیست. بنا بر شـخص بیننـده هم زیـد را به شـکل مطلق ندیده است و هم کلاه نمی تواند قید او باشد.

اگر این قـول را قبول کنیم اشـکالی بر آن مطرح نیست زیرا این مورد از بـاب ضـیق ذاتی است. یعنی ظرف موضوع مخصوص این حالت است که مورد اراده ی متکلم است و صورت دیگر را شامل نمی شود.

توجه: هر وقت در تقریرات آقا ضـیاء یا آیه الله خوئی واژه ی حصه اسـتعمال شـده است مرادشان همین قضـیه ی حینیه است و ایشان در بسیاری از موارد از این قضایا استفاده می کرد.

یلاحظ علیه: ما قضیه ی حینیه را در منطق قبول نداریم و می گوییم بالاخره شیء یا قید هست یا نیست اگر باشد قضیه ی مزبور مشـروطه می شود و الاـ مطلقه و چیزی بین این دو که نه مطلق باشـد و نه مشـروطه و در عین حال فقط بر مشـروطه قابل انطباق باشد وجود ندارد.

زیرا واقع از دو حالت بیشتر نیست زیرا آنی که مصداق اراده است یا قید هست یا نه و چیزی بین این دو قرار ندارد.

بنابراین اینکه می گویند: وضعت لفظ زید للذات حال کونه مراد للمتکلم عبارت (حال کونه ...) یا قید هست و یا نیست.

الصوره الخامسه: شیخ محمد حسین اصفهانی این شق را ذکر می کند و آن اینکه اراده قید موضوع نیست بلکه قید وضع است.

ایشان دیده است که اگر مصداق اراده قید موضوع له باشد زید نمی تواند بر خارج تطبیق پیدا کند بنا بر این ایشان اراده را قید وضع گرفته است.

توضیح اینکه: الغایه و الغرض تحدد فعل الفاعل. یعنی غرض و علت غایت همواره موجب می شود که فعل فعال محدود شود. مثلاـ اگر کسی نجار باشد، گاه می خواهد کرسی بسازد و گاه میز مطالعه. آنچه در ذهن دارد موجب می شود که تخته ی چوب را به شکل خاصی ببرد.

بر این اساس محقق اصفهانی می فرماید: واضع انسانی است عاقل و برای وضع، غرضی عقلایی دارد و آن اینکه آنچه اراده کرده است را توسط آن لفظ به دیگری منتقل کند. بنا بر این اراده باید قید فعل واضع باشد نه قید موضوع له. بنابراین من زید را بر ذاتی وضع کردم که مراد استعمالی متکلم می باشد.

بعد اضافه می کند که گاه یک طوطی جمله ای را به کار می برد و لفظی را استفاده می کند و حال آنکه اراده ای در مورد او وجود ندارد.

بعد در جواب می گوید: اینکه مخاطب به معنایی منتقل می شود برای این است که با آن لفظ انس دارد از این رو وقتی آن لفظ به کار برده می شود او نیز به معنایی که تا به حال با آن انس داشته است منتقل می شود.

یلاحظ علیه: ما می خواهیم مخاطب، واقع را متوجه شود نه آنچه ما آن را اراده کرده ایم. بله، واقعیات مراد متکلم نیز هست ولی این در درجه ی دوم قرار دارد.

بنا بر این تمامی وجوه پنج گانه ی بالا باطل بوده است از این رو اراده هر هیچ کدام نمی تواند قید موضوع له باشد.

نکته ی دیگر این است که در وضع گفتیم که در وضع دو قول بود: قول به مواضعه که مبنای مشهور بود و آن اینکه وضع عبارت است از جعل لفظ در مقابل معنا

در مقابل آن مرحوم ایروانی و آیت الله خوئی قائل به عهد بودند یعنی وضع این است که واضع متعهد می شود که هر وقت آن لفظ را به کار برده است آن معنی را اراده کند.

اکنون اضافه می کنیم که اگر مبنای دوم اراده شده باشد باید قائل شد که الفاظ باید بر معانی مراده وضع شده باشند. حال که این قول تالی فاسد دارد از آن مشخص می شود که آن مبنا نیز باطل بوده است.

بحث تا امروز در وضع مفردات بوده است و ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ وضع در هیئت مرکبات مانند جمله ی اسمیه و فعلیه و مانند آن می رویم.

بحث اخلاقی:

عَنِ النَّبِیِّ ص إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ وَ إِنَّمَا لِکُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَی فَمَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ مَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَی دُنْیَا یُصِیبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ یَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَی مَا هَاجَرَ إِلَیْهِ. (۱)

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۱۱، ط بیروت.

این از احادیث معتبره است که حتی اهل سنت نیز آن را قبول دارند.

عمل، تابع نیّت است از این رو هم عمل باید زیبا باشد و هم نیّت آن. اگر عمل زیبا باشد ولی نیّت آن زیبا نباشد بی فایده است کما اینکه خداوند در قرآن می فرماید: (ما کانَ لِلْمُشْرِکینَ أَنْ یَعْمُرُوا مَساجِدَ اللَّهِ شاهِدینَ عَلی أَنْفُسِهِمْ بِالْکُفْرِ) (۱) یعنی کافر حق ندارد مسجد بسازد.

بنا بر این اگر دو نفر بیمارستان بسازند یکی برای شهرت و دیگری برای خدا هر کدام مطابق نیّت خود اجرت دریافت می کنند.

در زمان رسول خدا (ص) نیز کسانی که هجرت کرده و به جهاد می رفتند دو گونه نیّت داشتند. گاه می خواستند در خدمت رسول خدا (ص) باشند که واضح است که چنین کسانی با خدا و پیغمبر همراه بودند.

اما گاه افرادی به سبب رسیدن به مال و منال به سراغ هجرت و جهاد می رفتند. نصیب آنها هم همان مال بود و در آخرت بهره ای نداشتند.

بنا بر این کسانی که در حوزه های علمیه مشغول درس و بحث هستند باید این کار را برای خدا انجام دهند.

وضع در مرکبات ۹۴/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وضع در مرکبات

محقق خراسانی در شروع کفایه مقدمه ای با سیزده مطلب دارد و اکنون به امر ششم (۲) (۳) رسیده ایم.

الامر السادس: فی وضع المرکبات

ص: ۲۲۶

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۳۲.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۶.

همان گونه که مفردات برای خود وضع دارند، هیئت ترکیبیه ی جمل نیز برای خود وضع خاصی دارد. مثلا در «زید انسان»، زید و انسان هر کدام وضع افرادی دارد و مجموع وضع دیگری دارد که مثلاً می گویند: جمله ی اسمیه برای دوام و ثبوت وضع شده است. یعنی اگر بخواهند بگویند که محمول دارای دوام است و زود زائل نمی شود از جمله ی اسمیه استفاده می کنند. اما اگر به شکل جمله ی فعلیه بگویند: زید قام در آن دوام و ثبوت وجود ندارد.

جمله ها گاه سه وضع (۱) دارند (اگر کلمات موجود در جمله جامد باشند مانند مثال زید قائم که یک وضع برای زید است و یـک وضع برای قـائم و یـک وضع برای مجموع آن دو) و گاه پنـج وضع دارنـد و آن جایی است که کلمات موجود در جمله مشـتق باشـند. مثلاـ در (القائم متعجب) قائم خود دو وضع دارد یکی ماده است و یکی هیئت (هیئت قائم وضع شـده است برای کسـی که قیـام به او متکی است.) و هکـذا کلمه ی متعجب. کـل جمله هم وضـع دیگری دارد که همـان وضع جمله ی اسـمیه است که دلالت بر دوام و استمرار دارد.

ملا محمود زمخشری (متوفای ۵۳۸) که ساکن شرق خراسان در منطقه ی خوارزم بوده است کتابی دارد به نام المفصل فی علم النحو و بعد آن را مختصـر کرده و نام آن را انموذج گذاشـته است. ابن مالک شـرحی بر مفصل نوشـته است و در آن حرف نا صحیحی را از بعضـی از علمـاء نقل کرده است و گفته است در جمله علاوه بر این سه وضع و پنـج مجموع من حیث المجموع وضع دیگری دارد (وضع چهارم و یا ششم)

ص: ۲۲۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۳۲.

محقق خراسانی به این وضع اضافه اشکال می کند و آن اینکه:

اولا: این کار لغو (۱) است زیرا وقتی سه وضع در اولی و یا پنج وضع در دومی کافی باشد دیگر چه احتیاجی به وضع مجدد داریم. زیرا مفردات ماده و هیئه وضع شده اند و جمله هم وضع دیگری دارد و ما به وضع مازادی احتیاج نداریم.

ثانیا: اگر چنین باشد باید هر کلامی که متکلم می گوید باید از آن دو مرتبه معنایی به ذهن وارد شود. یک مرتبه از وضع سه گانه یا پنج گانه و یک بار از وضع مازادی که او مطرح می کند.

یلاحظ علیه: این اشکال وارد نیست زیرا اصولا تبادر معنا به سبب انس است یعنی انسان چون این الفاظ را بسیار شنیده است با آنها انس دارد و از این رو به معنا منتقل شود و این در حالی است که انس قابل تکرار نیست. محقق خراسانی گویا تصور کرده است که تبادر معنای به سبب وضع است و حال آنکه علاوه بر تبادر باید انس هم باشد.

به هر حال، شاید مراد صاحب این قول وضع چهارم و یا ششم نباشد بلکه مراد او همان وضع جمله بوده باشد. بنا بر این اشکالی به کلام او وارد نیست.

الامر السابع فی علائم الوضع او الحقیقه و المجاز (۲) (۳) : برای شناخت موضوع له از غیر آن چهار علامت ذکر کرده اند که عبارت است از: تبادر، عدم صحه السلب، الاطراد، تنصیص اهل اللغه.

ص: ۲۲۸

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۱۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۳۶.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۱۸.

اصولیون غالبا به دو مورد اول اهمیت داده اند ولی ما عکس این ایده را قبول داریم و اهتمام ما به دو مورد اخیر است که همان اطراد و تنصیص اهل لغت می باشد و اعتقاد داریم امروزه بیشتر از دو مورد خیر استفاده می کنیم.

البته محقق خراسانی سومی را رد کرده است و از چهارمی نیز اصلا سخنی به میان نیاورده است. به نظر ما مهمترین این چهار مورد همان اطراد می باشد.

اما التبادر: سبق المعنی من اللفظ بلا قرینه حالیه او مقالیه (عند اهل اللغه) (۱)

مثلا اگر در زبان عرب بگویند: (جئنی بماء) همه می دانند که باید آب بیاورند. این قرینه بر این است که لفظ ماء برای آب وضع شده است.

این سبق به ذهن احتیاج به علت می خواهد. یا باید بین معنا و لفظ علاقه ی ذاتیه باشد مانند دود و آتش و یا حرارت و آتش. چنین چیزی صحیح نیست. اگر هم بگویند که این تبادر مستند به قرینه ی حالیه و مقالیه است فرض بر این است که چنین قرینه ای وجود ندارد. بنا بر این فقط باید بگوییم که این سبق معلول وضع است.

البته باید این تبادر در نزد اهل همان لغت باشد و الا اگر غیر آنها باشد شاید این تبادر به سبب مجاز باشد.

به تبادر اشکال شده است که اگر تبادر کاشف از وضع باشد مستلزم (۲) دور است.

ص: ۲۲۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۳۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۳۷.

توضیح اینکه تبادر نزد اهل لسان متوقف بر علم به وضع است و الا ـ اگر آنها علم به وضع نداشته باشند تبادری برای آنها حاصل نمی شود و از آن سو علم به وضع در مورد من که در صدد پیدا کردن معنای لغت هستم متوقف بر تبادر است.

حتی گاهی اهل لسان به تبادر روی می آورند تا معنای یک لفظ را بدانند. مثلا عربی می خواهد معنای ضیغم را بداند در این حال علم به وضع در او متوقف بر تبادر اوست و تبادر در مورد او هم متوقف بر علم به وضع است.

این رقم دور در کلمات علماء زیاد است مثلا ـ در شکل اول، نتیجه موقوف بر کلیت کبری است. مثلا ـ در العالم متغیر و کل متغیر حادث اگر بخواهیم نتیجه بگیریم که العالم حادث باید علم داشته باشیم که کبری کلیت دارد. مثلا اگر ندانیم کل متغیر حادث به کلیت خود باقی است نمی توانیم به آن نتیجه برسیم. بنا بر این اگر بگوییم: العالم متغیر و بعض متغیر حادث نمی توانیم بگوییم: فالعالم حادث زیرا ممکن است این عالم از آن بعض نباشد.

از آن سو، علم به کلیت کبری، متوقف بر علم به نتیجه است زیرا تا ندام عالم حادث است نمی توانم به شکل کلی بگویم: کل متغیر حادث.

به هر حال جواب داده شده است که تفاوت در اجمال و تفصیل است. و به عبار دیگر موقوف با موقوف علیه فرق دارد مثلا علم تفصیلی من بر اینکه لفظ ماء بر آب وضع شده است متوقف بر تبادر نزد عرب است. اما تبادر نزد عرب متوقف بر علم تفصیلی من نیست بلکه متوقف بر علم اجمالی او به وضع است.

توضیح اینکه کودک عرب هر وقت از پدر و مادر خود لفظ آب را می شنود متوجه می شود که آنها با مایع سیال کار دارند. او علم اجمالی و ارتکازی دارد و چون کودک است علم تفصیلی ندارد. یعنی به آن علم دارد ولی به اینکه علم دارد و می داند علم ندارد.

همچنین اگر یک فرد خارجی که در مقام یاد گرفتن لغت است از ما لفظ ماء را بشنود او اجمالاً می داند که این کلمه بر آن مایع سیال دلالت می کند ولی علم اهل لغت به آن وضع، تفصیلی است.

بنا بر این علم تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر است ولی تبادر متوقف بر علم اجمالی (علم ارتکازی) به وضع است.

در مورد شکل اول هم همین جواب را می دهند و آن اینکه علم تفصیلی به نتیجه موقوف بر کلیت کبری است و کلیت کبری نیز متوقف بر علم اجمالی به نتیجه است.

حق این است که باید در جواب اشکال از شکل اول گفت که علم تفصیلی به نتیجه متوقف بر کلیت کبری است ولی کلیت کبری متوقف بر برهان است نه بر علم اجمالی به نتیجه. برهان این است که مغیر یعنی چیزی که نبود و شد و این دلالت بر حدوث می کند. البته در این برهان، همان نتیجه به شکل اجمالی وجود دارد.

بقیت هنا کلیمه (۱) : این نکته مربوط به امر خامس است ولی چون آنجا بیان نکردیم اکنون توضیح می دهیم و آن اینکه در کتاب های ادبی آمده است که وضع هیئات نوعی است و وضع مواد شخصی می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۳۴.

اما وضع هیئات که نوعی است به این معنا است که هیئت، قابل تلفظ نیست و نمی توان آن را گرفت و برای آن چیزی را وضع کرد بنا بر این باید آن را بر ماده سوار کرد و گفت: هیئت فاعل (در زید قائم) وضع شده است بر آنی که دلالت بر فعل می کند. بنا بر این هیئت فاعل باید بر ماده ی فاء عین و لام سوار شود. بعد هر چیزی که بر وزن فاعل است و به صیغه ی فاعل است تمانند ناصر، جالس و قائم این خصوصیت را دارند و این همان چیزی است که می گویند: وضع در هیئت نوعی است. در اینجا فقط یک وضع وجود دارد که همان فاعل است و ما بقی بر آن عطف شده است.

اما وضع در مواد چنین نیست و ماده قابل تلفظ است و ضرب به معنای زدن است. این وضع شخصی است و ضرب، نصر، و هر چیزی مستقلا وضع خاصی برای خودش دارد.

تبادر و صحت حمل ۹۴/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تبادر و صحت حمل

سخن در علائم وضع است. اولی علامتی که بیان کرده اند تبادر است. البته تبادری معتبر است که نزد اهل لغت باشد نه نزد اجنبی. مثلا اگر عربی باشد و نداند صعید در زبان عربی به چه معنا است او فکر می کند و می بیند که از این واژه چه چیزی به ذهنش تبادر می کند و وقتی می بیند که (مطلق وجه الارض) است چه خاک باشد و چه سنگ.

ص: ۲۳۲

اشکال شده است که این مستلزم دور است زیرا علم به وضع در او متوقف بر تبادر است و تبادر او متوقف به علم به وضع در خودش است.

از این اشکال سه جواب داده اند که دو جواب اول نارسا است.

جواب اول اینکه در فرد مزبور، علم به وضع متوقف بر تبادر است ولی تبادر در او متوقف بر وضع است نه علم به وضع.

یلاحظ علیه: علم به وضع متوقف بر تبادر است ولی تبادر نمی تواند متوقف بر وضع باشد بلکه باید متوقف بر علم به وضع باشد. اگر قرار بود وضع کافی باشد باید هر انسانی تمامی زبان های دنیا را بلد باشد.

جواب دوم: آقا ضیاء عراقی می فرماید: علم به وضع متوقف بر تبادر است و تبادر هم متوقف بر تبادر است ولی چون این دو با هم متفاوت هستند دور مرتفع می شود.

یلاحظ علیه: انسان نمی تواند به یک شیء دو علم تفصیلی داشته باشد و ناچار باید یکی از اینها اجمالی باشد. بنا بر این اگر یک جواب تفصیلی و دیگری اجمالی است بازگشت این جواب به همان سوم است که در جلسه ی قبل توضیح دادیم و آن اینکه علم به وضع متوقف بر تبادر است ولی تبادر متوقف بر علم به وضع اجمالی ارتکازی است. یعنی این فرد در همان

دوران کوچکی که لفظ صعید را مثلا می شنوید علم به وضع داشت ولی علم به اینکه معنای آن را می دانست نداشت. یعنی علم به علم نداشت.

ص: ۲۳۳

بقی امور:

الامر الاول: دنبال علم به وضع رفتن بی نتیجه است زیرا ما در استنباط احکام دنبال ظهور هستیم حتی اگر علم به وضع نداشته باشیم خواه این ظهور حقیقت باشد یا مجاز. بنا بر این اگر کسی بگوید: رأیت اسدا فی الحمام متوجه می شویم که مراد او رجل شجاع بوده است و اگر قید فی الحمام را نیاورد یعنی شیر را دیده است.

یلاحظ علیه: بله اگر ظهور کلام برای ما مشخص باشد دیگر جای بحث نیست و لازم نیست دنبال علم به موضوع له رویم. سخن در جایی است که ظهور برای ما روشن نباشد. علائم وضع در جایی کاربرد دارد که ظهور برای ما مشخص نباشد و ما از طریق تبادر درصدد یافتن ظهور هستیم.

الامر الثانی: تبادر در زمان ما نباید حجّت باشد زیرا آنچه ملاک است تبادر در عصر رسول خدا (ص) است و باید دید که معدن، صعید و این گونه الفاظ در زمان ایشان به چه معنا بوده است مثلا معدن آیا به معنای چیزی است که زیر زمین باشد و یا اینکه معدن های روباز مانند نمک و غیره را نیز شامل می شود. همچنین است در مورد وطن، مفازه و امثال آن. بنا بر این تبادر ما که در قرن پانزدهم هستیم به کار نمی آید.

جواب این است که برای کارآیی تبادر به اصاله عدم النقل هم احتیاج داریم. به این معنا که اصل این است که این لفظ از معنای خود تغییر نکرده است. این اصل یک اصل عقلایی است.

ان قلت: اصاله عدم النقل اصل مثبت است و حجّت نمی باشد. زیرا لازمه ی عدم نقل این است که معنا باید متحد باشد یعنی آنچه برای ما تبادر می کند همان چیزی باشد که در زمان رسول خدا (ص) وجود داشت.

قلت: لوازم هرچند در اصول عملیه حجّت نیست ولی در اصول عقلائیه و لفظیه چنین نیست و تمامی مثبتات در آنها حجّت است زیرا اصول لفظیه ی عقلائیه از قبیل امارات هستند و لوازم عقلی امارات حجّت می باشد.

الامر الثالث: اگر از لفظی معنایی تبادر می کند این تبادر باید بدون قرینه ی حالیه و مقالیه باشد و الا اگر قرینه ای در کار باشد از مجاز نیز تبادر می کند. حال اگر از کلمه ی صعید، مطلق وجه الارض تبادر کند ولی نداند این تبادر آیا مستند به حاق لفظ است یا مستند به قرینه ی حالیه یا مقالیه است ولی او به آن توجه ندارد. بنا بر این او به تبادر علم دارد ولی کیفیت تبادر را نمی داند. در اینجا اصاله عدم النقل جاری نیست زیرا این اصل در جایی جاری است که مراد، روشن باشد ولی در اینجا مراد، روشن است ولی کیفیت آن روشن نیست. عقلاء اصاله عدم النقل را در جایی به کار می برند که مراد را کشف کنند و عقلاء این اصل را در جایی به کار می برند که با زندگی آنها در تماس باشد و این در جایی که اصل مراد را کشف کنند ولی در جایی که مراد روشن است ولی کیفیت آن مشخص نیست آن را به کار نمی برند زیرا با کیفیت مراد سر و کار ندارند و وقتی مراد کشف شده باشد برای آنها فرق نمی کند که آیا از حاق لفظ است یا از وجود قرینه.

بنا بر این تبادر در این مورد حجّت نیست.

العلامه الثانیه: صحه الحمل و صحه السلب

توضیح ذلک: الحمل علی قسمین. حمل اولی و حمل شایع صناعی.

در حمل اولی وحدت بین دو مفهوم وجود دارد یعنی اگر گفتیم الحیوان المفترس اسد. در این حال از حیوان مفترس معنایی را اراده می کنیم (ولی چون معنا را نمی توانم تلفظ کنم به لفظ الحیوان المفترس متوسل می شوم) اگر حمل اسد بر حیوان مفترس صحیح بود و هر دو عین هم بودند متوجه می شویم که اسد در حیوان مفترس حقیقت است و این حمل نشانه ی موضوع له است یعنی اسد، موضوع له حیوان مفترس است. ولی اگر صحه سلب داشته باشد مانند الرجل الشجاع لیس باسد حقیقه این علامت مجاز است و اینکه اسد در واقع برای رجل شجاع وضع نشده است. بنا بر این آنی که می خواهیم معنایش را کشف کنیم در محمول قرار می دهیم و بر آن لفظ که معنایش را می دانیم حمل می کنیم.

حمل شایع صناعی به معنای مصداقیت است (هذا مصداق هذا) صحت حمل در حمل شایع علامت مصداقیت است یعنی اگر می گوییم التراب صعید این بدان معنا است که تراب از اقسام صعید است و یا الرمل صعید یعنی رمل از مصادیق صعید می باشد. و اگر حمل صحیح نبود علامت عدم مصداقیت است.

ثم انه استشکل علی هذه العلامه بوجوه اربعه:

الاشکال الاول: صحت حمل می تواند علامت حقیقت باشد ولی صحت سلب علامت مجاز نیست.

مثلا در الفاظ مشترک مانند عین می توان گفت: کلمه ی عین برای ذهب و فضه وضع شده و من می توانم بگویم الذهب لیس بعین و مراد من عینی است که به معنای نقره است. در این مورد صحت سلب وجود دارد ولی عین برای ذهب حقیقت است. بنا بر این می توان در جایی صحت سلب را تصور کرد و حال آنکه علامت مجاز نباشد.

یلاحظ علیه: بحث ما در غیر مشترک است. در غیر لفظ مشترک صحت سلب علامت مجاز است مانند: الرجل الشجاع لیس باسد. در مشترک، صحت سلب علامت است ولی به این شرط که تمامی معانی را سلب کنید مثلا بگویید: هذه السجاده لیس بعین و تمامی هفتاد معنای عین را لحاظ کرده باشیم و همه را سلب نموده باشیم.

آیه الله بروجردی به این جواب ایراد دارد و آن اینکه که اگر من بخواهم همه ی معانی را سلب کنم در این حال باید تمام معانی را به ذهن خود وارد کنم و همه را سلب نمایم مثلا. وقتی می خواهم بگوید السجاده لیست بعین مطلقا در این حال تمامی هفتاد معانی عین را باید به ذهن بیاورم تا همه را از سجاده رد کنیم.

یلاحظ علیه: لازم نیست هفتاد معنا تفصیلا به ذهن بیاید بلکه اجمالا به ذهن می آید. مثلا فردی هست عرب زبان و ارتکازا معانی عین را می داند و وقتی می گوید السجاده لیست بعین مطلقا سریع متوجه می شود این سلب صحیح است.

حقیقت و مجاز و اطراد ۹۴/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت و مجاز و اطراد

بحث در علامت دوم از حقیقت و مجاز است که عبارت است از صحه الحمل و صحه السلب که اولی علامت حقیقت و دومی علامت مجاز است.

به این علامت چهار اشکال بار شده است:

اولین اشکال را دیروز مطرح کردیم و آن اینکه آیت الله بروجردی فرمود: می توان لفظ عین را مطرح کرد و ذهب را اراده کرد و بعد گفت عین به معنای ذهب از عین به معنای فضه صحت سلب دارد و حال آنکه عین در فضه نیز حقیقت است. بنا بر این در اینجا صحت سلب وجود دارد ولی علامت مجاز نیست.

در جواب گفتیم: اولاـ بحث ما در مشترک نیست و ثانیا در مشترک اگر بخواهیم مجاز را متوجه شویم باید تمامی معانی را سلب کنیم نه یک معنا را.

الاشکال الثانی: امام قدس سره در تهذیب الاصول این اشکال را مطرح کرده است و آن اینکه قبل از اینکه از کسی از صحت حمل استفاده کنیم او یا اهل لسان است و یا نه. اگر اهل لسان است او قبل از حمل کردن و قبل از اینکه بگوید: الحیوان الناطق انسان، تبادر به سراغ او می آید و او را از صحت حمل بی نیاز می کند. مثلا در زبان فارسی اگر بخواهیم معنای یک کلمه را متوجه شویم و به سراغ حمل رویم، به محض استعمال، تبادر به کار افتاده ما را از صحت حمل بی نیاز می کند.

اما اگر کسی که به سراغ صحت حمل می رود غیر اهل لسان باشد و می خواهد از صحت حمل اهل لسان، صحت حمل و یا عدم آن را متوجه شود، این به علامت چهارم بر می گردد که همان تنصیص اهل اللغه می باشد یعنی چنین کسی به تنصیص اهل لغت مراجعه کرده است از این رو صحت حمل در این صورت نمی تواند علامت مستقلی باشد.

ص: ۲۳۸

یلاحظ علیه:

مشکل را در هر دو شق می توان حل کرد:

اما در شق اول که استعمال کننده اهل لسان است می گوییم: اگر استعلام در او با استعمال همراه باشد اشکال امام قدس سره وارد است زیرا قبل از استعمال، تبادر به سراغ او می آید. اما اگر استعلام در او متقدم بوده باشد مثلا در مقام سخنرانی بودن اینکه دقت به حقیقت و مجاز داشته باشد گفته باشد الحیوان الناطق انسان و بعد که می خواهد استعمال کند به آنچه در سابق گفته است توجه می کند و متوجه می شود که آن موقع از روی فطرت آن حمل را انجام داده بود از این رو متوجه می شود

که انسان حقیقت در حیوان ناطق است.

اما اگر شق ثانی را انتخاب کنیم یعنی فرد غیر اهل لسان است و به صحت حمل در اهل لسان مراجعه می کند در این صورت می گوییم: این به معنای تنصیص اهل لغت نیست. مراد از تنصیص اهل لغت یعنی به کتاب اهل لغت مانند کتاب عین و لسان العرب مراجعه کنیم نه اینکه به استعمال کردن عرب مراجعه کنیم.

الاشکال الثالث: شهید صدر می فرماید: صحت حمل صرفا بیان می کند که آن دو با هم مترادف هستند ولی دلالت بر موضوع له نمی کند زیرا دو مترادف نیز بر هم حمل می شوند ولی موضوع له نیستند. مثلا از باران در لغت عرب گاه به مطر تعبیر می کنند و گاه به غیث.

نقول: اگر هر دو مفرد باشند حق با شهید صدر است مانند مثال انسان و بشر ولی اگر یکی مرکب و دیگری بسیط باشد در این حال مرکب موضوع له است مانند: الاسد هو الحیوان المفترس. اسد با حیوان متفرس مترادف نیست بلکه لفظ اسد موضوع و حیوان متفرس موضوع له می باشد در اینجا نمی گویند که آن مفرد با آن مرکب مترادف است بلکه می گویند: آن مفرد بر آن مرکب وضع شده است.

الاشکال الرابع: اگر امروز در کلام عرب صحت سلب مشاهده شود این امر صرفا ثابت می کند که در قرن پانزدهم موضوع له چنین است ولی آنچه برای ما مهم است این است که از موضوع له در زمان اهل بیت با خبر شویم.

جواب آن این است که با اصاله عدم النقل مشکل را حل می کنیم. یعنی اصل این است که همان معنایی که الآن وجود دارد در عصر رسول خدا (ص) نیز وجود داشته است. این اصل یک اصل عقلایی است و مفاد آن این است که آنها بر اساس این اصل می گویند باید همان معنایی که در عصر رسول خدا (ص) بوده است الآن هم وجود داشته باشد.

گاه در درس ها از آن به استصحاب قهقرایی تعبیر می کنند. اولا صحیح آن استصحاب قهقری است و مراد آن این است که بگوییم الآن حمل مزبور یقینا صحیح است و آن را به زمان شک که زمان اهل بیت است می کشانیم. این استصحاب صحیح نیست زیرا در استصحاب باید یقین سابق را به شکل لاحق کشاند نه عکس آن. اما از زمان اهل بیت می توانیم به زمان حال تعدی کنیم و بگوییم که در زمان اهل بیت این لفظ دارای معنا بوده است و اصل این است در آن معنا تغییری تا زمان ما حاصل نشده است. مفاد (لا تنقض الیقین بالشک) یعنی گذشته را باید به آینده کشید نه برعکس.

البته اصل مزبور مثبت است زیرا لازمه ی عقلی آن این است که معنای الآن همان معنای موجود در عصر رسول خدا (ص) است.

العلامه الثالثه: الاطراد

ص: ۲۴۰

اطراد به معنای عموم و شمول است و در زبان عرب، (قانون مطّرِد) یعنی قانونی عام. طَرَدَ فعلی لازم و به معنای انداختن است ولی وقتی به باب افتعال و یا تفعیل می آید معنایش عوض می شود. در زبان عرب در بسیاری از موارد وقتی یک لفظ از بابی به باب دیگر می رود معنایش عوض می شود در نتیجه باید به معانی یک لفظ در ابواب مختلف توجه داشت.

البته باید توجه داشت که آنی که علامت حقیقت است اطراد الاستعمال است نه اطراد التبادر. اطراد الاستعمال فی کلمات اهل اللسان علامت حقیقت است به این معنا که اگر یک کلمه در یک معنا در میان اهل لسان مطرد شد آنها این لفظ را در یک معنا زیاد به کار می برند این علامت بر این است که آن لفظ بر آن معنا وضع شده است.

اصولیین به تبادر و صحت الحمل علاقه دارند ولی از آنجا که به اطراد و مورد بعد که تنصیص اهل لغت است علاقه ای ندارند به اینها اشکالات متعددی بار می کنند.

ما معتقد هستیم علامت حقیقت و مجاز همین اطراد است و تبادر و صحت حمل قلیل الفائده می باشد.

اطراد به این معنا است که اگر مشاهده کردیم، جمعیت های مختلف که دارای تخصص های گوناگون هستند همه از یک کلمه یک معنا را متوجه می شوند یقین حاصل می شود که آن لفظ در آن معنا به کار رفته است.

مثلاـ نمی دانیم ماء در لغت عرب بر چه چیزی وضع شده است. بعد می بینیم ماء در جسم سیالی که بی رنگ است استعمال می شود مثلاـ می بینیم فقهاء می گویند: الماء اما قلیل او کثیر، اما مطلق او مضاف، اما طاهر و اما نجس. بعد می بینیم شیمی دانان در مورد ماء می گویند: آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است. بعد در فیزیک که در خواص ظاهری اجسام بحث می کنند می بینیم که می گویند: الماء جسم لا لون له هکذا در علوم دیگر. وقتی می بینیم همه با اختلاف فرهنگی که دارند لفظ ماء را در مورد جسم سیال استعمال می کنند یقین پیدا می کنیم که ماء بر جسم سیال وضع شده است.

ص: ۲۴۱

البته اطراد باید در میان اهل لغت باشد.

به بیان دیگر، اگر لفظی را در یک مورد به سبب حیثیتی خاص به کار ببرند (مانند استعمال لفظ رجل در زید به سبب مرد بودن زید) بعد همین لفظ در عمرو و زید به همان حیثیت به کار ببرند و هکذا در مصادیق مشابه دیگر از آن کشف می کنیم که آن لفظ برای همان حیثیت که مشترک بین زید و عمرو و دیگران است وضع شده است.

البته اطراد مظلوم واقع شده است و محقق خراسانی و دیگران به آن اشکالاتی وارد می کنند و حال آنکه این از بهترین علامات حقیقت و مجاز است.

مثال فقهی: ما و اهل سنت در آیه ی (وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكينِ ...) (۱) اختلاف داریم. اهل سنت می گویند: خمس مخصوص غنائم جنگی است و در غیر آن خمسی وجود ندارد زیرا خداوند در قرآن خمس را فقط در غنائم جنگی به کار برده است.

ما در جواب می گوییم: غنیمت به معنای هر چیزی است که بدون زحمت به دست انسان می آید خصوصا در جائی که متوقع نباشد. دلیل ما اطراد است زیرا می بینیم کلمه ی غنیمت در قرآن و احادیث در جامعی به کار رفته است که همان کل فائده می باشد:

مثلا خداوند در قرآن می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا ضَرَبْتُمْ في سَبيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَياةِ الدُّنْيا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغانِمُ كَثيرَةٌ) (۲) که رسول خدا (ص) اسامه را با چند نفر برای منظوری فرستاد و آنها در مسیر راه کسی را دیدند که ادعا می کرد مسلمان است ولی چون ثروتی با خود داشت آنها به بهانه ی اینکه دروغ می گوید و در واقع مشرک است او را کشتند تا متاع او را بگیرند که آیه ی فوق نازل شد.

ص: ۲۴۲

۱- انفال/سوره۸، آیه۴۱.

۲- نساء/سوره۴، آیه۹۴.

در روایات اهل سنت آمده است: پیامبر اکرم (ص) هنگامی که زکات می گرفت می فرمود: آن کس که زکات می گیرد بگوید: (اللهم اجعله مغنما لا مغرما) (خدایا این را برای ما فایده قرار بده نه جریمه) در این حدیث مغنم در زکات به کار برده است. حضرت آن کلمه را در مورد زکات به کار برده است.

در روایت دیگری آمده است: (غنیمه مجالس اهل الذکر الجنه) غنیمت در این روایت به معنای مزد و اجر به کار رفته است یعنی اگر افراد در مجلسی ذکر خداوند بگویند مزدش بهشت است.

در روایتی که احمد نقل می کند آمده است: (صوم رمضان غنم المومن) یعنی روزه ی ماه رمضان درآمدی برای مؤمن است.

با توجه به این معانی متوجه می شویم که غنیمت به حیثیت واحده که درآمد باشد هم در بهشت و اجر اخروی به کار رفته است هم در زکات و هم در پاداش و ثواب و اگر در آیه ی اول غنیمت در مورد غنائم جنگی به کار رفته است این از باب تطبیق کلی بر مصداق است.

بله گاه این واژه در مورد غنیمت جنگی است ولی واضح است که مورد مخصص نمی باشد.

اطراد ۹۴/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اطراد

بحث در اطراد است که علامت سوم برای حقیقت و مجاز است. گفتیم غالبا آن را به خوبی تقریر نکرده اند و حق مطلب این است که اگر جمعیت های مختلف کلمه ای را در معنایی به کار ببرند از آن متوجه می شویم که آن لفظ در آن معنا حقیقت است. حتی غیر اهل لسان نیز می توانند این مطلب را متوجه شوند.

ص: ۲۴۳

به اطراد اشکالاتی بار شده است که البته این اشکالات به سبب تقریر خاصی است که اصولیین نسبت به اطراد بیان کرده اند ولی طبق تقریر ما اشکالی به آن بار نیست.

صاحب کفایه قائل است که اطراد نمی تواند علامت حقیقت باشد بر اطراد چند اشکال وارد کرده است:

الاشکال الاول: اطراد نمی تواند علامت موضوع له باشد زیرا مجاز هم هر چند در نوع علاقه مطرد نیست ولی در صنف علاقه مطرد است. بنا بر این اطراد مانع اغیار نیست و از این رو نمی تواند به کار آید.

توضیح ذلک: مثلا استعمال جزء در کل به این صورت که جزء را بگوییم و کل را اراده کنیم به گونه ای نیست که این نوع علاقه در آن مطرد باشد زیرا اگر بگوییم (مو) نمی توانیم انسان را اراده کنیم و کسی نمی تواند بگوید: رأیت شعرا و مرادش

این باشد که رأیت انسانا همین گونه است در مورد بینی و مانند آن. بنابراین نوع علاقه که علاقه ی جزء و کل است مطرد نیست ولی در صنف مطرد است یعنی جایی که جزء از اجزاء رئیسه باشد مانند چشم و دست استعمال آن زیاد است از این رو امیر مؤمنان علیه السلام در نامه اش به یکی از منصوبین خود نوشته است (کتب الیّ عینی بالمغرب) حضرت عین را در مورد مراقبش که از طرف او مأمور بود که بر کار کارگزاران نظارت داشته باشد به کار برده است.

البته این اشکال از صاحب کفایه نیست زیرا قبل از ایشان هم آن را مطرح کرده اند ولی محقق خراسانی آن را قبول کرده است.

ص: ۲۴۴

الاشکال الثانی: ان قلتی اضافه می کند (ان قلت در کلام ایشان مقدر است.).

ان قلت این است که صاحب فصول و دیگران از اطراد در مجاز جواب داده انـد و گفته اند مجاز هرچند در نوع مطرد نیست و در صـنف مطرد می باشد ولی این نکته در آن وجود دارد که اطراد در صورتی علامت حقیقت است که استعمال یک لفظ در یک معنا بـدون تأویل و علی وجه الحقیقه باشـد مانند اسـتعمال رجل در زید، عمرو و دیگران. بر خلاف اطراد در مجاز که در صنف علاقه با تأویل (مانند تنزیل جزء منزله ی کل) استعمال می شود.

بنـا بر این اطراد در حقیقت بـا اطراد در مجـاز فرق دارد. اطراد در حقیقت به نحو حقیقت است و بـدون تأویـل ولی در مجاز با تأویل است.

محقق خراسانی در رد این جواب می گوید: شما کار را بدتر کردید و با بیان شما دور به وجود آمد و شما معرّف را در معرِّف اخـذ کردید زیرا اطراد عبارت است از اسـتعمال لفظ در موارد کثیره بدون تأویل و بر وجه حقیقه بنابراین ما به دنبال شـناسایی حقیقت هستیم در حالی که علم به حقیقت (علم به موضوع له) موقوف بر اطراد است و اطراد هم همان چیزی است که بر وجه حقیقت باشد. بنا بر این علم به حقیقت هم موقوف شده است و هم موقوف علیه.

بعـد صـاحب کفایه اضافه می کنـد که آن جوابی که در اشـکال دور در بحث تبادر مطرح کردیم در اینجا وارد نیست زیرا در آنجا یک طرف علم تفصیلی بود و یک طرف علم اجمالی ولی در اینجا هر دو علم تفصیلی است.

ص: ۲۴۵

یلاحظ علیه: به محقق خراسانی عرض می کنیم که در مجاز باید ذوق وجود داشته باشد یعنی باید به گونه ای باشد که جامعه ی بشری آن را بپسندند. مثلا می توان به رجل شجاع، اسد گفت ولی اگر کسی دهانش بوی بد داشته باشد نمی توان به او اسد گفت و اینکه دهان شیر نیز بوی بد می دهد موجب استعمال اسد در مورد رجل شجاع نیست.

ثانیا این شرط هم باید وجود داشته باشد که تناسب مقامی نیز وجود داشته باشد. مثلا اگر بگویم رأیت رجلا و مرادم این باشد که مردی را بازار دیدم همه از من قبول می کنند ولی اگر به جای رجل بگویم: رأیت اسدا یرمی. کسی آن را از من قبول نمی کند زیرا مراد من این است که مردی عادی را دیدم و اسد بودن و شجاع بودن در مورد یک فرد که در بازار است مدخلیت ندارد. زیرا مقام اقتضاء می کند که من صرفا مردی را دیدم و بیان شجاعت در اینجا مدخلیت ندارد.

بنا بر این در استعمال مجاز هم باید ذوق وجود داشته باشد و هم اینکه مقام، متناسب باشد.

اذا علمت هذه المقدمه نقول: حقیقت به شرط دوم احتیاج ندارد زیرا حقیقت در همه جا هست و به تناسب احتیاج ندارد ولی مجاز به این شرط احتیاج دارد. مثلا سفره را پهن کرده اند و می خواهیم میهمان را به سر سفره دعوت کنیم اگر بگوییم: ایها الرجل تفضل، این قابل قبول است ولی اگر کسی بگوید: ایها الاسد تفضل کسی آن را قبول نمی کند زیرا این مقام با تکیه کردن بر شجاعت فرد تناسب ندارد. بنا بر این هم حققت مطرد است و هم مجاز ولی مجاز به دو شرط مطرد است ولی اولی بدون قید و شرط مطرد است و این علامت آن است که در واقع اولی مطرد است بدون دومی از این رو تعریف مزبور مانع اغیار است و مجاز را شامل نمی شود.

اما جواب اشکالی که ایشان به صاحب فصول مطرح کرد این است که عبارت (بلاـ تأویل) و (لاـ علی وجه الحقیقه)، جزء تعریف نیست بلکه نتیجه ی اطراد است. یعنی صاحب فصول می گوید که فلان لفظ به حدی مطرد است که متوجه می شویم که لا تأویل و بر وجه حقیقت است.

اما اینکه محقق خراسانی فرمود جواب دور در اینجا وارد نمی باشد می گوییم: اصلا دوری در کار نیست تا درصدد جواب آن بر آییم زیرا وقتی همگان آن کلمه را در معنایی به کار می برند متوجه می شویم که آن لفظ در آن معنا وضع شده است.

امام قدس سره اشکال دیگری دارد و آن اینکه بازگشت اطراد به صحه الحمل است. زیرا اطراد جدای از حمل نیست زیرا اطراد یعنی استعمال اللفظ فی المعنی و این همان صحت حمل لفظ بر معنی بنا بر این قبل از اینکه اطراد شکل گیرد، صحت حمل وجود داشته است.

یلاحظ علیه: اطراد مختص به اهل لسان نیست زیرا اهل لسان غالبا به این کارهای نیازی ندارند بلکه غیر اهل لسان هستند که به سراغ آن می روند. صحت حمل به کار اجنبی نمی آید بلکه آنها باید به قدری صحت حمل را در نزد اهل لسان ببینند تا اطمینان حاصل کنند که آن لفظ در آن معنا استعمال شده است.

ثانیا: این گونه نیست که همه ی اهل لغت نیز سریعا حقیقت و مجاز را تشخیص دهند زیرا در صحت حمل گاه خود اهل لغت هم شک می کنند که آیا این صحت به سبب حقیقت است یا از باب مجاز می باشد.

بله وقتی اطراد شکل گرفت هم اطراد وجود دارد و هم صحت حمل.

بقیت هنا کلیمه: از سید مرتضی نقل شده است که می فرماید: الاصل فی الاستعمال الحقیقه. این عبارت با مسأله ی اطراد فرق دارد. مراد کلام سید مرتضی این است که می گوید: لفظ امر هم در وجوب به کار رفته است و هم در جامع بین وجوب و ندب. در اینجا چون استعمال علامت حقیقت است او قائل است که امر مشترک بین وجوب و جامع بین وجوب و ندب است. بله سید مرتضی این نکته را اضافه می کند اگر دلیل بر مجازیت باشد به مجازیت قائل می شویم ولی اگر دلیل بر مجازیت نباشد اصل در استعمال این است که معنای حقیقی اراده شده باشد.

بین این مطلب و اطراد تفاوت بسیاری وجود دارد. ما کلام سید مرتضی را قبول نداریم و قائل نیستیم که استعمال علامت حقیقت است بلکه می گوییم: استعمال اعم از حقیقت و مجاز است بنا بر این اگر رسول خدا (ص) امر را در نماز شب به کار ببرد این دلالت بر حقیقت ندارد.

همچنین ما یک یا چند استعمال را علامت حقیقت نمی دانیم بلکه استعمالی علامت حقیقت است که در آن اطراد و کثرت استعمال وجود داشته باشد. اما سید مرتضی حتی یک استعمال را نیز علامت حقیقت گرفته است.

علامت چهارم: تنصیص اهل اللغه

یعنی اهل لغت بگویند معنای فلان لغت چیست. اصولیین نسبت به حجیت قول لغوی هر چند عملا قائل به حجیت هستند ولی لسانا آن را قبول ندارند و در مقام عمل برای فهم لغت به کتب لغت مراجعه می کنند.

ص: ۲۴۸

آنها از طرفی قائل هستند که اهل لغت موارد استعمال را بیان می کنند و کاری به بیان معنای حقیقی ندارند اما در مقام عمل همه به اهل لغت مراجعه می کنند.

بله صاحب کتاب وقایه الاذهان (شیخ محمد رضا اصفهانی) به این علامت اهتمام داشته است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این علامت را توضیح می دهیم.

بحث اخلاقی:

از رسول خدا (ص) روایت است که هر وقت صبح از خواب بر خواست می فرمود: يَا حَيُ يَا قَيُّومُ، بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ، أَصْلِحْ لِي شَأْنِي كُلَّهُ، وَ لَاتَكِلْنِي إِلى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدا (۱)

رسول خدا (ص) ابتدا از اسماء الله استعانت می طلبد. زندگی در واقع تنازع بقاء است و دشمنان زیادی در کمین اند در اینجا باید اسماء الله مناسب که همان حیّ و قیوم است بهره گرفت نه از اسمائی مانند رحمان و غفور. بعد از خداوند می خواهد که او را مشمول رحمت خود قرار دهد و اینکه زندگی اش صالح باشد و فسادی برای او وجود نداشته باشد. بعد از خداوند می خواهد که او را به حال خود رها نکند. همان گونه که معنای حرفی به معنای اسمی وابسته است و اگر معنای اسمی حذف شود معنای حرفی نیز از بین می رود انسان نیز نسبت به واجب مانند معنای حرفی نسبت به معنای اسمی است. اگر یک لحظه خداوند انسان را به حال خود رها کند هدایت الهی قطع می شود.

اگر ظالم ظلم کند خداوند او را به حال خود رها می کند و این معنای گمراه کردن ظالمین است و در نتیجه خداوند در مورد او می فرماید: (وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمينَ) (۲)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۴۲۴، ط دار الکتب الاسلامیه.
۲- ابراهیم/سوره۱۴، آیه۲۷.

مثل ما مانند زمین خشکی است که در معرض آفتاب است و اگر بخواهد خشک نشود باید هر لحظه قطره آبی بر روی آن بچکد. بنا بر این مراد از آیه ی فوق جبر نیست بر خلاف فخر رازی که می گوید آیه ی مزبور دلالت بر جبر دارد.

تنصیص اهل لغت و حقیقت شرعیه ۹۴/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنصیص اهل لغت (۱) و حقیقت شرعیه (۲) (۳)

در میان ادباء مشهور است که می گویند: الاصل فی الاستعمال الحقیقه.

و سید مرتضی نیز قائل است که: الاستعمال علامه الوضع.

اینکه می گویند: الاصل فی الاستعمال الحقیقه در جایی است که معنای حقیقی و مجازی هر دو مشخص باشد. مثلا می دانیم اسد حقیقت در حیوان مفترس است و مجاز در رجل شجاع. حال اگر کسی اسد را استعمال کند و قرینه ای هم به کار نبرده باشد و ندانیم معنای حقیقی را اراده کرده است یا مجازی را، اصل این است که بگوییم همان معنای حقیقی را اراده کرده است.

اما آنچه مرحوم مرتضی (۴) می گوید غیر از آن است و آن اینکه مجرد استعمال نشانه ی حقیقت است مگر اینکه دلیل بر مجاز قائم شود از این رو امر هم در واجب استعمال شده است و هم در قدر مشترک بین وجوب و ندب بنا بر این در هر دو حقیقت است.

همچنین گفتیم که به نظر ما اطراد که علامت (۵) وضع است و مراد آن است که استعمال های مکرری وجود داشته باشد که در نتیجه علامت است که آن لفظ برای آن معنای خاص وضع شده است ولی سید مرتضی حتی یک استعمال را نیز علامت وضع می داند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۶.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۱.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴۴.

علامت چهارم: تنصیص اهل لغت (۱)

یکی از وسائل شناسایی موضوع له از غیر آن تنصیص اهل لغت می باشد. شیخ انصاری به این علامت اشکال می کند و آن اینکه قول لغوی حجت نیست زیرا اهل لغت موارد استعمال را بیان می کنند نه صرف موضوع له را و حال آنکه استعمال اعم از حقیقت است. اهل لغت فقط می گویند که این کلمه در آن معنا به کار رفته است و دیگر نمی گویند که در آن معنا آیا حقیقت است یا مجاز. بعد از شیخ انصاری نیز این نظریه را اخذ کرده اند و این علامت را از ارزش انداخته اند.

یلاحظ علیه (۲) : این نظریه صحیح نیست زیرا کتبی که در لغت است بر دو قسم است. کتب لغت دیگری وجود دارند که برای بیان موضوع له تدوین شده اند. ابتدا موضوع را بیان می کنند و بعد معانی ای که از آنها مشتق می شود را ذکر می کنند. از این قسم کتاب های لغت، مقاییس ابن فارس را می توان نام برد که ابتدا لفظ را ذکر می کند و بعد مثلا می گوید: لهذا اللفظ اصل واحد. بعد معانی دیگری که متفرع بر این معنا هستند را ذکر می کند که گاه حقیقت هستند و گاه مجاز. همچنین است اساس اللغه تألیف زمخشری. این کتاب های ریشه ی لغات را در اختیار انسان می گذارند.

در مقابل، بعضی از کتب لغت موارد استعمال را ذکر می کنند. مانند لسان العرب، نوشته ی ابن منظور مصری به دنبال آن قاموس فیروزآبادی است و هکذا نهایه ی ابن اثیر، مجمع البحرین تألیف طریحی و امثال آن که موارد استعمال را بیان می کنند.

ص: ۲۵۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۲.

حتی می توان گفت که اگر کسی اهل فن باشد از مطالعه ی دسته ی دوم کتب لغت نیز می تواند ریشه ی معانی را به دست آورد. البته فرد باید در این حیطه کار کرده باشد.

مثلا وحی (۱) در قرآن در معانی مختلفی به کار رفته است که از جمله می توان به این موارد اشاره کرد و باید دید که آیا برای آنها اصل واحد وجود دارد یا نه:

الاشاره السریعه: (فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَهً وَ عَشِیًّا) (۲) خداوند به زکریا که نود سال دارد و همسرش که پیر و نازا است وعده داد که که فرزندی به آنها می دهد و علامت آن این بود که زکریا تا سه روز قادر به تکلم کردن با مردم نبود. مردم منتظر بودند که زکریا بیاید و آنها نمازشان را با او بخوانند. زکریا بیرون آمد و به آنها اشاره که خودتان نمازتان را بخوانید.

صوت خفی: (وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورا) (۳) این آیه نشان می دهد که دشمنان آهسته همدیگر را خبر می کردند و با یکدیگر سخن می گفتند.

القاء بر قلب: (وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی أَنْ أَرْضِعِیهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَیْهِ فَأَلْقِیهِ فِی الْیَم) (۴) یعنی بر قلب مادر موسی این مسأله را القاء کردیم.

تکلیف: (وَ أَوْحی فی کُلِّ سَماءٍ أَمْرَها) (۵) یعنی به آسمان ها امر کردیم که کار خود را انجام دهند. این در واقع یک نوع تکلیف خفی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۳.

۲- مریم/سوره۱۹، آیه۱۱.

۳- انعام/سوره۶، آیه۱۱۲.

۴- قصص/سوره۲۸، آیه۷.

۵- فصلت/سوره۴۱، آیه۱۲.

البته ممکن است موارد دیگری نیز وجود داشته باشد.

با مراجعه به کتب اصیل می بینیم که وحی یک معنا بیشتر ندارد و آن هر کاری سریع و مخفی را شامل می شود. اشاره، القاء بر قلب و سایر موارد همه از باب کار سریع و خفی است. مثلا در (وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ) (۱) وحی به زنبور عسل از همین باب است.

بنا بر این اگر انسان با کتب لغت انس بگیرد و مراجعه ی او به کتب لغت زیاد باشد به تدریج می تواند با دقت و تفکر، معنای اصلی را به دست آورد.

مثلاـ ابن فارس در معنای قضاء می گوید: هذا اللفظ له اصل واحد و حال آنکه شهید ثانی در شرح لمعه برای قضاء ده معنا ذکر می کند مانند صنع، حتم، بیان، موت، بلوغ النهایه، العهد، الایصاء، الاداء و غیره. واقعیت این است که این ده معنا همه به یک معنای اصلی بر می گردد و ما بقی مشتقات آن معنای اصلی هستند. در کتاب المقاییس آمده است: له اصل واحد و هو کل فعل متقن.

مثلا در قرآن آمده است: (وَ قَضی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاه وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْسانا) (۲) قضی در این آیه به معنای فعل متقن است یعنی حکم خداوند در این مورد تغییر پذیر نیست.

الامر الثامن فی تعارض الاحوال (۳) (۴) :

محقق خراسانی در اینجا خدمت بزرگی کرده است. صاحب قوانین چندین صفحه این بحث را ذکر می کند ولی صاحب کفایه همه ی آن مطالب را در عرض چند سطر خلاصه کرده است.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۶۸.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۵.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۰.

توضیح اینکه اگر امر دائر بین حقیقت و مجاز شود آن را حمل بر حقیقت می کنند. مثلا عامی است که نمی دانیم تخصیص خورده است یا نه که حمل بر عموم می شود و هکذا در مطلق که شک داریم قید خورده است یا نه که حمل بر مطلق می شود. (که این بحث مطرح است که تخصیص و تقیید موجب مجاز است. بنا بر این اگر امر بین حقیقت و مجاز دائر شود باید آن را حمل بر حقیقت کرد.)

اما گاه امر دائر بین اموری می شود که همه ی آنها غیر حقیقت هستند از این گونه حالت هایی که بر لفظ عارض می شود می توان به: المجاز، التخصیص، التقیید، الاشتراک، النقل، الاضمار و الاستخدام اشاره کرد.

مثلا در قرآن آمده است: (اسئل القریه) (۱) و می دانیم قریه قابل سؤال نیست. گفته شده است که احد الامرین را باید به کار ببریم یا اینکه بگوییم اضماری در کار است و مراد اهل قریه می باشد و یا اینکه مرتکب مجاز شویم و بگوییم مراد از قریه اشخاص قریه است. حال اگر امر دائر بین اضمار و مجاز شود کدام را باید مقدم کنیم؟ صاحب قوانین و دیگران وجوه متعددی را بر تقدم هر یک بیان کرده اند. صاحب قوانین بیست صورت برای تعارض احوال ذکر می کند: به این گونه که تجوز را با شش تای بعدی هر کدام مقایسه کرده است. بعد تخصیص را با پنج تا، بعد تقیید را با چهار تا و هکذا اشتراک را با سه تا و هکذا. روی هم رفته بیست صورت می شود. صاحب قوانین دلیل هایی عقلی و مرجحاتی بر تقدم هر کدام هنگام تعارض بیان می کند. مثلا در تعارض بین مجاز و تقیید مجاز را مقدم شمرده زیرا استعمال مجاز زیاد است.

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۸۲.

محقق خراسانی می فرماید: این مبحث را باید از اصول بیرون کرد. زیرا وجوهی که در تعارض احوال بیان می شود غالبا استحسان است که نمی تواند ظهور ساز باشد. ما به دنبال ظهور عرفی هستیم. یعنی فردی که در میان مردم بزرگ شده است ظهور را از آن بفهمد.

الامر التاسع: فی الحقیقه الشرعیه (۱) (۲)

شکی نیست که صلاه در زبان عرب به معنای دعا می باشد مانند: (وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاٰتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ) (۳)

همچنین می دانیم که صلاه در زبان رسول خدا (ص) و معصومین به معنای دعا نیست بلکه آن عمل مخصوص است. بنا بر این هم می دانیم که معنای آن اصلی آن دعا بوده است و هم اینکه در زمان رسول خدا (ص) به بعد مستعمل فیه آن در خصوص ارکان اربعه با اجزاء و شرایط بود. حال بحث در این است که آیا در زمان پیغمبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان علی علیه السلام حقیقت در نماز بود در نتیجه حقیقت شرعیه باشد یا اینکه در آن زمان مجاز بود و بعد به سبب کثرت استعمال حقیقت متشرعیه در نماز شده است.

بنا بر این یقین داریم که صلاه در لسان رسول خدا (ص) در این ارکان استعمال شده است ولی نمی دانیم به شکل حقیقت شرعیه است یا بعد از ایشان به شکل حقیقت متشرعه در آمده است.

اذا علمت ذلک فاعلم ان ههنا فروضا:

فرضیه ی اولی: در جزیره العرب قبل از بعثت پیامبر اکرم (ص) این معانی جدید وجود نداشت و صلاه به معنائی که امروز استفاده می کنیم نبود.

ص: ۲۵۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۶.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۱.

۳- توبه/سوره۹، آیه۱۰۳.

فرضیه ی ثانیه: این معانی پیش از بعثی پیامبر اکرم (ص) در جزیره العرب بود زیرا عرب از نسل ابراهیم هستند و نماز در آئین ابراهیم وجود داشت اما استعمال آن الفاظ در این معانی بسیار نادر بوده است تا جایی که آن الفاظ در آن معانی حقیقت لغویه نبود. رسول خدا (ص) بعد از بعثت این الفاظ را در آن معانی حقیقت شرعیه کرد.

فرضیه ی ثالثه: این الفاظ در جزیره العرب در این معانی به کار می رفت و آنها نیز اجمالاً صلاه را در این معانی به کار می برند. بنا بر این رسول خدا (ص) احتیاج به جعل و وضع نبوده است. بله رسول خدا (ص) به شکل تفصیلی و با اجزاء و شرایط استعمال کرده است.

طبق فرضیه ی اول و دوم حقیقت شرعیه ثابت می شود ولی طبق فرضیه ی سوم احتیاج به حقیقت شرعیه نیست زیرا عرب خود با این معانی آشنا بوده است.

حقیقت شرعیه ۹۴/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت شرعیه (۱) (۲)

بحث در حقیقت شرعیه است و گفتیم که در این بحث سه فرضیه (۳) وجود دارد:

اول اینکه قریش و عرب در آن زمان که در مکه و اطراف مدینه بودند نه با این معانی آشنا بودند و نه با الفاظ آن.

دوم اینکه آنها معانی این الفاظ را می دانستند مثلا می دانستند صلاه و صومی مانند شرایع پیشین وجود دارد و آن الفاظ را در آن معانی به شکل مجاز به کار می بردند و در اواخر یا اواسط حیات رسول خدا (ص) که حضرت آن الفاظ را در آن معانی به کار برد، حقیقت شرعیه شکل گرفت.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۶.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۱.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۷.

سوم اینکه این معانی در میان عرب وجود داشت و آنها این الفاظ را از باب حقیقت لغوی و عرفی در آن معانی به کار می بردند. بنا بر این حتی قبل از بعثت رسول خدا (ص) صوم و زکات و حج به همین معانی استعمال می شد. بنا بر این این الفاظ در این معانی حقیقت لغوی بوده است. بله در شریعت اسلام اجزاء و شرایطی به این معانی اضافه شد.

اذا عرفت هذه الفروض الثلاثه فاعلم ان الاقوال اربعه (۱) :

القول الاول: این قول هیچ ارتباطی به سه فرضیه ی فوق ندارد. ابوبکر باقلانی که صاحب این قول است و هم متکلم و هم اصولی و هم فقیه است و در سال ۴۰۳ قمری وفات کرده است و با شیخ مفید مباحثات مفصلی دارد. او در دفاع از قرآن کتاب خوبی دارد به نام التمهید. به هر حال او عقیده ی شاذی دارد که احد با او موافقت نکرده و آن اینکه می گوید:

صلاه امروزه نیز به معنای دعا است و حج به معنا قصد و زکات به معنای نمو است. یعنی این الفاظ در معانی لغویه باقی است و در لسان پیغمبر (ص) هم در معانی لغوی استعمال شده است و بعد از ایشان هم در همان معانی لغویه استعمال می شده است.

یلاحظ علیه (۲) : نمی شود امر واضحی را انکار کرد و گفت صلاه از قبل به معنای دعا بود و بعد از پیامبر اکرم (ص) هم به همان معنا است. نماز با دعا فرق دارد. فقط بخش اندکی از نماز دعا است و بسیاری از آن را سجده و رکوع و حرکات و سکنات خاص تشکیل می دهد. بین نماز و دعا فاصله ی بسیاری وجود دارد. مصداق جدید در جایی که است بین دو مصداق فاصله ی کمی باشد. هکذا ارتباط حج که به معنای قصد است با حجی که آن همه شرائط دارد هر چند در انجام اعمال آن قصد هم وجود دارد. به هر حال این قول ضعیف ترین اقوال است.

ص: ۲۵۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۵۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۵۸.

این قول با ضرورت و وجدان مخالف است.

القول الثانی (۱) : این قول بر اساس فرضیه ی اول است و آن اینکه پیامبر اکرم (ص) این الفاظ را در معانی جدید مجازا به کار برد. بعد از رسول خدا (ص) به تدریج به سبب غلبه ی استعمال حقیقت متشرعه به وجود آمد. علت اینکه این الفاظ در زمان رسول خدا (ص) مجاز بود این است که اگر قرار بود حقیقت باشد باید یا وضع تعیینی در کار باشد یا تعینی.

اما تعیینی صحیح نیست زیرا احدی نگفته است که پیامبر اکرم (ص) در ملأ عام به این وضع تصریح کرده باشد. چنین چیزی در تاریخ نیامده است.

اما وضع تعینی صحیح نیست زیرا این کار زمان بر دار است. و حال آنکه زمان کمتر از آن بود که این الفاظ در این معانی حقیقت شود. از این رو بعدها این الفاظ حقیقت متشرعه شد. زیرا مسلمانان آنقدر این الفاظ را در معانی جدید به کار بردند که در میان آنها در معانی جدید حقیقت شد.

یلاحظ علیه (۲) : جواب این قول را با بیان قول سوم حل می کنیم.

القول الثالث (۳) : رسول خدا (ص) این الفاظ را از آن معانی لغویه در معانی جدیده به کار برد و این الفاظ در لسان رسول خدا (ص) حقیقت شرعیه شده بود. لازم نیست که رسول خدا (ص) به شکل وضع تعیینی آنها را وضع کرده باشد بلکه دو راه وجود دارد:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۸.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۹.

زمان استعمال این الفاظ در معانی جدید کم نبود. پیامبر اکرم (ص) ده سال همراه مردم نماز خواند و هر روز پنج بار موذن حی علی الصلاه را تکرار می کرد. این مقدار حتی در همان سال اول برای وضع تعینی کافی است و موجب حقیقت شرعیه می شود. بله رسول خدا (ص) به شکل وضع تعیینی نبوده است به این گونه که در ملأ عام و بالای منبر بفرماید که این الفاظ را در این معانی وضع کرده است.

حتی می توان گفت که پیامبر اکرم (ص) در همان وحله ی اول این الفاظ را از آن معانی به این معانی جدید منتقل کرد. البته این کار به شکل وضع تعیینی و نه تعینی نبود بلکه به شکل سومی بود و آن استعمال به داعی وضع بود یعنی پیامبر اکرم (ص) با گفتن (صلوا کما رایتمونی اصلی) هم در معنای جدید استعمال کرد و هم وضع کرد. (همانی که قبلاـ گفته بودیم که فرزندی به دنیا می آید و از پدربزرگ می خواهند نامی برای فرزند بگذارد و او می گوید: حسین من را بدهید. او با این کار هم استعمال می کند و در قالب آن وضعی انجام می دهد)

این همان راهی است که صاحب کفایه انتخاب کرده است.

آقا سید ابو الحسن (۱) در درس او به استاد اشکال کرد و گفت: استعمال بداعی الوضع امکان ندارد زیرا در این حال لازم می آید که لحاظ آلی و استعمالی در شیء واحد که لفظ است جمع شود. زیرا وقتی انسان لفظ را استعمال می کند به لفظ لحاظ آلی دارد و به معنای لحاظ استقلالی ولی وقتی می خواهد لفظی را وضع کند به لفظ لحاظ استقلالی دارد از این رو جمع بین استعمال و وضع لازم می آید که در لفظ هر دو لحاظ در آن واحد جمع شود و این ناممکن است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۱۶۰.

از طرف محقق خراسانی می توان به او جواب داد و آن اینکه مراد از لحاظ آلی چیست؟ اگر آلی به معنای غفلت است یعنی انسان از لفظ غفلت می کند و توجه ندارد در جواب می گوییم این تفسیر صحیح نیست زیرا هنگامی که انسان زبان دومی را یاد می گیرد هم استعمال می کند و هم به الفاظ توجه دارد (بر خلاف زبان مادری که انسان به الفاظ توجه ندارد و فقط عنایت او به معنا است.) اگر هم مراد شما از آلیت وسیله و ابزار بودن است می گوییم: اجتماع آن با لحاظ استقلالی امکان پذیر است. انسان وقتی لفظ اره و کلنگ را به کار می برد هم به آن وسیله توجه می کند و هم به زمینی که می خواهد کلنگ را بر آن بکوبد. در این حال هم می شود به وسیله توجه داشت و هم به ذی الوسیله همچنین کسانی که در مقام خطابه و سخنرانی هستند هم به معانی توجه دارند و هم به الفاظ و دقت می کنند الفاظ زیبا و مسجع را به کار ببرند.

تا اینجا بین این سه قول، قول صاحب کفایه اقوی است ولی ما این سه قول را قبول نداریم ما معتقد به قول چهارم هستیم که احتیاج به تتبع در آیات و حدیث و تاریخ عرب دارد. این سه قول ناشی از این است که به تاریخ مسأله توجه نشده است.

القول الرابع (۱) : این قول مختار ماست که از آیه الله بروجردی و امام قدس سره اخذ کرده ایم و آن را پرورش داده ایم و آن اینکه این الفاظ قبل از بعث رسول خدا (ص) در همین معانی به کار می رفت و پیامبر اکرم (ص) نیز همان معانی را به کار برده است. این قول در نقطه ی مقابل قول ابوبکر باقلانی است. بنا بر این ما قائل هستیم حتی قبل از رسول خدا (ص) این الفاظ در این معانی حقیقت لغویه بوده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۱.

اثبات این قول مبتنی بر قبول دو امر (۱) است که اگر ثابت شود این قول هم ثابت می شود.

مقدمه ی اول این است که ماهیات صلاه، صوم و حج و غیره قبل از پیامبر اکرم (ص) در آئین های سابق هم وجود داشته است. صاحب کفایه این مقدمه را ذکر کرده و رد می کند.

مثلا در قرآن از لسان حضرت مسیح می خوانیم:(وَ أَوْصانی بِالصَّلاهِ وَ الزَّکاهِ ما دُمْتُ حَیًّا) (۲)

یا اینکه در آیه ی دیگر در مورد شریعت حضرت اسماعیل می خوانیم: (وَ کانَ یَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاهِ وَ الزَّکاهِ وَ کانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِیًّا) (۳)

محقق خراسانی این مقدمه را ذکر می کند و بعد اشکال می کند که از کجا معلوم که آنها نیز از این حقائق با لفظ صلاه و زکاه تعبیر می کردند. بنا بر این حتی اگر این حقائق در آن شرایع بوده باشد ثابت نمی شود که آنها همین الفاظ را برای آن حقائق به کار می بردند.

مقدمه ی دوم: این مقدمه ای است مهم و آن اینکه: عرب جاهلی قبل از رسول خدا (ص) از این این حقائق که در شرایع سابق هم بوده است با همین الفاظ تعبیر می کردند.

ما این مقدمه را به سه دلیل ثابت می کنیم:

الطریق الاول: اهل مکه در زمستان به یمن می رفتند که مرکز مسیحیان بود و آنها عبادت می کردند و نماز داشتند. تابستان نیز به شام می رفتند که مرکز مسیحیان بود و مدینه نیز مرکز یهودیان بود. آنها مسلما اهل کتاب را می دیدند و عبادات آنها را مشاهده می کردند. مسلما برای آن معانی که با چشم مشاهده می کردند الفاظی به کار می بردند و بعد که مشاهدات خود را برای دیگران نقل می کردند آن الفاظ را به کار می بردند. محال است آنها در مقابل آن عبادات و حقائل، الفاظی نداشته باشند. بنا بر این از آنها به حج، صلات و صوم و مانند آن تعبیر می کردند مخصوصا حج که خود آنها نیز به آن سر و کار داشتن.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۱.

۲- مریم/سوره۱۹، آیه ۳۰.

۳- مریم/سوره۱۹، آیه۵۵.

الطریق الثانی (۱) : جعفر بن ابی طالب که از مکه به حبشه رفت موجب شد جمعی از مسلمانان در حبشه ساکن شوند و برای خود جایگاهی داشته باشند. قریش به رئیس حبشه نامه نوشت و از آنها بدگویی کرد. رئیس حبشه مسلمانان را دعوت کرد و جعفر بن ابی طالب نزد او سخن گفت و بیان کرد که مردی در میان ما برخاسته و ما را به صلاه و صوم دعوت کرده است. این نشان می دهد که صلاه و صوم در همان اوائل که نماز حتی واجب نشده بود و مسلمانان نماز نافله می خواندند این الفاظ وجود داشت.

الطریق الثالث: وجود آیاتی (۲) که در اوائل بعثت نازل شده است.

مانند (أَ رَأَیْتَ الَّذِی یَنْهی عَبْداً إِذا صَلَّی) (۳) واضح است که قریش مانع دعا خواندن نبودند بلکه مراد همین نماز است.

در سوره ی القیامه می خوانیم: (أ فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلَّی وَ لکِنْ کَذَّبَ وَ تَوَلَّی) (۴) سوره ی قیامت از سور مکیه و در آغاز بعثت نازل شده است.

در سوره ی کوثر می خوانیم: (أ إِنَّا أَعْطَیْناکَ الْکَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّکَ) (۵)

با این سه مقدمه ثابت شد که عرب و بالاخص قریش از این ماهیات با همین الفاظ تعبیر می کرد از این رو این الفاظ در عهد رسول خدا (ص) نیز در همین معانی استعمال می شد و این الفاظ در این معانی حقیقت لغویه بوده است از این و حقیقت شرعیه از کار می افتد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۳.

۳- علق/سوره۹۶، آیه۹.

۴- قیامه/سوره۷۵، آیه ۳۱.

۵- کوثر/سوره۱۰۸، آیه۱.

همچنین در آیه ی دیگر می خوانیم: (أَ وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ يَأْتُوكَ رِجالاً وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ) (۱)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

حقیقت شرعیه و وضع برای صحیح یا اعم ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت شرعیه (۲) (۳) و وضع برای صحیح یا اعم

گفتیم در مورد حقیقت شرعیه چهار (۴) (۵) قول است و ما قول چهارم (۶) را قبول کردیم و آن اینکه این عبادات در امم سابق (۷) هم بوده است و برای آنها الفاظی مانند صلاه و صوم وضع شده بود بنا بر این این الفاظ قبل از بعث رسول خدا (ص) در همین معانی و حقائق به کار می رفت و پیامبر اکرم (ص) نیز همان معانی را به کار برده است.

محقق خراسانی این نکته را قبول دارد که این حقائق در امم گذشته بوده ولی اشکال می کند که از کجا ثابت می شود که همین الفاظ برای آن معانی وجود داشته است. ما این اشکال را در خلال چند مقدمه پاسخ دادیم.

بنا بر این ما قائل به حقیقت لغویه هستیم نه حقیقت شرعیه و یا متشرعه.

ان قلت: نماز و روزه ی مسیحیان با نماز و روزه ی ما متفاوت است چگونه می شود که معنا واحد باشد.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۲۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۶.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۸.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۹.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۱.
۷- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۱.

قلت: حج آنها با ما فرق نداشت و هکذا صیام آنها. اگر تفاوتی باشد در نماز است که می گوییم: صلاه برای هیئت صلاتی وضع شده است که در آئین مسیح و شریعت رسول خدا (ص) وجود داشته است. غایه ما فی الباب این هیئت متفاوت است و گاه قصیر است و گاه طولانی تر ولی مشترکات صلاتی بین این دو وجود داشته است.

بنا بر این این الفاظ در آن معانی حقیقت لغوی بوده است و البته اینکه واضع آن الفاظ چه کسی بوده است برای ما مهم نیست.

حتی در معلقات سبع کلمه ی صیام وجود دارد و حال آنکه او از شعراء جاهلیت بوده است.

ثمره فرضیه (۱) (۲) : این ثمره طبق مبنای ما وجود ندارد ولی از آنجا که این ثمره در کفایه ذکر شده است آن را بیان می کنیم. این ثمره بر اساس قول سوم که قول محقق خراسانی است معنا دارد و آن اینکه شارع مقدس این الفاظ را از معانی لغویه به معانی شرعیه منتقل کرده است و این کار را از طریق وضع تعینی و یا از طریق استعمال به داعی وضع انجام داده است.

اگر در روایتی آمده باشد که رسول خدا (ص) فرموده باشد: اذا رأیتموا الهلال فصلوا. و ما نمی دانیم آیا مراد این است که هنگام رؤیت هلال باید دعا کرد یا باید دو رکعت نماز خواند.

ان ههنا صورا اربعه (۳) :

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۶.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۶.

هم تاریخ استعمال معلوم است و هم تاریخ نقل (هم می دانیم پیامبر اکرم (ص) کی این کلام را فرمود و هم می دانیم کی صلاه را بر معنای جدید نقل کرده است مثلا می دانیم که رسول خدا (ص) در سال پنجم هجرت آن را نقل کرده است.) در این حال اگر استعمال قبل از نقل است حمل بر معنای لغوی می شود و الا حمل بر معنای اصطلاحی می شود.

هر دو تاریخ مجهول است. در این صورت کلام مجمل می شود زیرا دو استصحاب با هم متعاض هستند یعنی استصحاب عدم نقل تا زمان استعمال با استصحاب عدم استعمال تا زمان نقل تعارض و تساقط می کنند. بنا بر این چون اصول لفظیه از کار افتاده است نوبت به اصل عملیه می رسد و آن اینکه باید احتیاط کرد زیرا علم اجمالی داریم که یا دعا بر ما واجب است یا نماز و باید هر دو را به جا آورد زیرا در اصول آمده است: اذا کان اللفظ مجملا و دائرا بین المتباینین باید هر دو را آورد زیرا عقل می گوید که اشتغال یقینی اقتضای برائت یقینیه دارد.

تاریخ استعمال معلوم و تاریخ نقل مجهول است. قانون در اینجا این است که استصحاب در معلوم جاری نمی شود زیرا استصحاب مربوط به صورت جهل و شک است. بنا بر این اصاله عدم النقل الی زمان الاستعمال جاری می شود و در نتیجه بر معنای لغوی حمل می شود. یعنی حال که نقل نکرده است تا زمان استعمال پس باید بعد از استعمال نقل کرده باشد. این اصل هر چند مثبت است ولی اشکالی ندارد زیرا اصل مثبت در اصول لفظیه حجّت است.

ص: ۲۶۵

محقق خراسانی در کفایه اشکال (۱) می کند و می گوید: اصل عقلایی در جایی است که شک در نقل داشته باشیم ولی در اینجا در اصل نقل شک نیست زیرا یقین داریم که رسول خدا (ص) نقل را انجام داده است و فقط تاریخ آن را نمی دانیم که آیا قبل از استعمال است یا بعد از آن. بنا بر این نمی توان به اصاله عدم النقل مراجعه کرد. بنا بر این نوبت به اصل عملی می رسد که همان احتیاط است.

مرحوم حاج شیخ صاحب درر (۲) قائل است که وضع اول برای ما حجّت است و از آن بدون دلیل نباید رفع ید کرد. بنا بر این باید قائل به لزوم دعا کرد تا دلیل بر خلاف آن ثابت شود.

امام قدس سره (۳) قائل است که باید دنبال ظهور بود و با این مطالب نمی توان ظهور را ایجاد کرد. بنا بر این کلام مجمل می شود و باید به سراغ اصول عملیه رفت.

تاریخ نقل معلوم است و تاریخ استعمال مجهول می باشد. مثلا می دانیم رسول خدا (ص) در سال پنجم هجرت این لفظ را به معنای جدید نقل کرده است. در اینجا نیز اصل فقط در مجهول جاری می شود نه معلوم بنا بر این اصاله عدم الاستعمال الی زمان النقل که قرن پنجم است جاری می شود در نتیجه ثابت می شود که استعمال بعد از آن بوده است و باید قائل به حقیقت شرعیه شود (عکس صورت سابقه.)

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۶۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۶۷.

محقق خراسانی در اینجا اشکال کرده می گوید که ارزش این اصل از قبلی کمتر است زیرا اصل قبلی عقلایی بود و در نتیجه مثبات آن نیز حجّت بود ولی چون عقلاء آن را جاری نمی دانند ما آن را جاری ندانستیم (زیرا عقلاء اصل را هنگام که در اصل نقل شک داشته باشند جاری می کنند نه در جایی که اصل نقل ثابت باشد بلکه در تاریخ آن شک داشته باشند.) ولی این اصل که در اینجا جاری می شود اصل عقلایی نیست بلکه شرعی است در نتیجه مثبتات آن حجّت نیست زیرا اصاله عدم استعمال تا زمان نقل به تنهایی فایده ندارد و باید لازمه ی آن که پس استعمال بعد از نقل بوده است جاری شود و این اصل، مثبت بوده جاری نیست.

حاج شیخ در اینجا نیز قائل است که همان وضع اول که معنای لغوی است باید اخذ شود. امام قدس سره نیز همان اشکال را مطرح می کند و آن اینکه عرف از این نوع اصول غافل است و ما دنبال ظهور عرفی هستیم بنا بر این کلام در این شق مجمل می شود.

الامر العاشر: اسامی العبادات اسام لخصوص الصحیح او الاعم (۱) (۲)

در این امر در دو مقام باید بحث کنیم: یک مقام در عبادات است و مقام دیگر در معاملات. محقق خراسانی این دو مقام را از هم جدا کرده است. این بحث هم در صلاه مطرح می شود و هم در بیع.

نکته ای ادبی: صاحب کفایه یک اشکالی ادبی مرتکب می شود و آن را تکرار هم می کند و آن اینکه در عنوان می گوید: او للاعم منها. (۳) افعل تفضیل یا با الف و لام است یا با مِن اضافه از این رو یا باید گفت: للاعم یا لاعم منها.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۹.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۳.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۳.

البته مخفی نماند که در میان اقوال چهارگانه ی بحث سابق بر اساس قول اول که مربوط به باقلانی بود این بحث مطرح نمی باشد زیرا او قائل بود که این الفاظ بر همان معانی لغویه ی خود باقی هستند.

بر اساس قول دوم که می گفت: رسول خدا (ص) این الفاظ را مجازا در معانی جدید استعمال کرده و بعدا از ایشان این الفاظ در آن معانی حقیقت شده است. طبق این قول هم این بحث بی فایده است زیرا رسول خدا (ص) وضع نکرده است بلکه مجازا استعمال کرده است و حال آنکه در این بحث ما دنبال واضع هستند زیرا می گوییم: آیا این الفاظ وضع بر صحیح شده است یا اعم.

بر اساس قول سوم نیز واضح است که این بحث جاری می باشد زیرا صاحب این قول که محقق خراسانی قائل است که رسول خدا (ص) آن الفاظ را وضع کرده است.

اما بر اساس قول چهارم که قول ما بود که قائل هستیم رسول خدا (ص) در این الفاظ هیچ تصرفی نکرده است و این الفاظ در سابق نیز وجود داشته است و رسول خدا (ص) در همان معانی لغوی آنها را به کار برده است و غایه ما فی الباب حدود و شرایطی به آن اضافه کرده است این را باید در ادامه تبیین کنیم.

صاحب کفایه و دیگران درصدد هستند ثابت کنند که این بحث بر اساس هر سه قول اول جاری می باشد.

نکته ای در مورد میلاد رسول خدا (ص): شیعه هفدهم ماه ربیع و سنی ها دوازدهم را جشن می گیرند. وهابیت قائل هستند این جشن گرفتن ها بدعت است زیرا در میان صحابه این روز به عید و یا جشن مشهور نبوده است.

ص: ۲۶۸

ما سؤال می کنیم که آیا فعل صحابی حجّت است یا اینکه ترک آنها نیز حجّت می باشد. اگر قرار باید ترک آنها حجّت باشد باید کل زندگی جدید ما همه بدعت باشد.

ثانیا بدعت در جایی است که دلیل عامی بر انجام کاری در کتاب و سنت نباشد و حال آنکه چنین دلیلی وجود دارد. در قرآن کریم می خوانیم:

در سوره ی انشراح می خوانیم: (وَ رَفَعْنا لَکَ ذِکْرَکَ) (۱)

این آیه دلالت دارد که خداوند منت بر رسول خدا (ص) خدا گذاشته و بیان می دارد که او را بلند آوازه کرده است. بنا بر این جشن ما در تاریخ میلاد ایشان و خواندن آیات و اشعار پرمعنا آیا موجب بلندآوازه شدن رسول خدا (ص) می شود یا ارزش ایشان را پائین می آورد. واضح است که این کار موجب بلندآوازه شدن ایشان می شود.

دیگر اینکه در سوره ی مائده می خوانیم که اگر برای ما از آسمان مائده بفرستی ما آن را روز عید قرار می دهیم: (قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَیْنا مائِدَهً مِنَ السَّماءِ تَکُونُ لَنا عیداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا وَ آیَهً مِنْکَ وَ ارْزُقْنا وَ أَنْتَ خَیْرُ الرَّازِقینَ) (۲)

آیا مائده ای که شکم ده دوازده نفر را سیر می کند ارزشش بیشتر از میلاد رسول خدا (ص) است که مائده ای آسمانی است که دنیا را هدایت کرد و قلب ها را سیر نمود. بنا بر این این روز بیشتر مستحق این است که به عنوان عید معرفی شود.

دیگر اینکه حب النبی از اصول اسلام است کما اینکه خداوند می فرماید: (قُلْ إِنْ کانَ آباؤُکُمْ وَ أَبْناؤُکُمْ وَ إِخْوانُکُمْ وَ أَزْواجُکُمْ وَ عَشیرَتُکُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَهٌ تَخْشَوْنَ کَسادَها وَ مَساکِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَیْکُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فی سَبیلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقینَ) (۳)

۱- انشراح/سوره۹۴، آیه۴.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱۱۴.

۳- توبه/سوره۹، آیه۲۴.

آیا اجتماع ما به عنوان عید مظهر حب است یا بغض؟ یکی از مظاهر حب این است که رسول خدا (ص) را تکریم و تعظیم کنیم و در این روز آیاتی که در شأن ایشان نازل شده است را بخوانیم.

صحیح و اعم ۹۴/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحیح و اعم

بحث در صحیح و اعم است. قبل از ورود به بحث چند امر را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

الامر الاول: جریان النزاع علی جمیع الاقوال

یک قول متعلق به محقق خراسانی است و آن اینکه شارع مقدس این الفاظ را از معانی لغوی به معانی شرعیه منتقل کرده است. واضح است که بحث صحیح و اعم طبق این مبنی راه دارد و آن اینکه شارع آن را بر معنای صحیح منتقل کرده است یا بر اعم.

طبق قول چهارم که مبنای ما است نیز این بحث جاری است یعنی آیا عرب جاهلی که صلاه را بر همان نمازی که در شرایع سابق بود وضع کرده بود آیا بر صحیح وضع کرده بود یا بر اعم.

حال بحث در این است که طبق دو قول اول نیز این بحث جاری است یا نه. خواهیم دید که ملاک این بحث می تواند در این دو مورد جاری باشد ولی عنوان بحث شامل آن نیست.

باقلانی در قول اول می گفت هیچ تغییری ایجاد نشده است و صلاه در لسان پیامبر اکرم (ص) به معنای دعا است و منتها او مصداق جدیدی را با قرینه ارائه کرده است یعنی نماز همان دعا است ولی مصداق جدیدی که عرب از آن آگاه نبوده است را ارائه کرد.

ص: ۲۷۰

طبق این نظریه می توان بحث کرد که وقتی رسول خدا (ص) مصداق جدیدی را ارائه کرد آیا آن لفظ حاکی از مصداق صحیح بوده است یا اعم از صحیح و فاسد. البته باقلانی نمی تواند بگوید که لفظ صلاه طبق این قول برای صحیح وضع شده است یا اعم زیرا وضعی در کار نیست و فقط از باب تعدد دال و مدلول، مصداق جدیدی ارائه شده است.

اما طبق قول دوم که می گفت صلاه در لسان رسول خدا (ص) مجازا به کار رفته است و بعد در لسان اصحاب حقیقت متشرعه شده بود. واضح است که مجاز احتیاج به قرینه دارد بنا بر این بحث در این است که قرینه ای که رسول خدا (ص) استعمال کرد دلالت بر معنای مجازی صحیح بود یا مجازی اعم. هر آنچه رسول خدا (ص) در این مورد عمل کرده است برای دیگران نیز الگو است و آنها هم باید بگویند که صلاه باید در صحیح استعمال شود یا اعم.

الامر الثانی: ما هو معنی الصحیح (البته معنای فاسد واضح است.)

محقق خراسانی بدون مراجعه به کتب لغت به بررسی معانی این دو می گوید: صحت به معنای تمام است و فاسد به معنای ناتمام و ناقص است.

بعد اضافه می کند: فقها در معنای صحیح گفته اند که نماز صحیح چیزی است که احتیاج به اعاده و قضا نداشته باشد. متکلمین می گویند: صحیح و فاسد به معنای موافقت و مخالفت شریعت است.

ص: ۲۷۱

بعد محقق خراسانی سعی در جمع بین این اقوال می کند و می گوید: هر کس از دید خود به لفظ صحیح نظر کرده است. فقیه به دیـد اعاده و عـدم آن به صـحیح می بینـد و در نتیجه صـحیح را به معنای مسـقط قضا و اعاده می بیند. متکلم کاری به اعاده نـدارد بلکه او از خداونـد و صـفات و افعـال او بحث می کنـد. یکی از افعـال خداونـد ثـواب و عقـاب است بنـابراین متکلم به مطابقت عمل با شریعت و عدم آن نظر دارد تا بتواند ثواب یا عقاب را بر آن بار کند.

یلاحظ علیه: تعریفی که محقق خراسانی از معنای لغوی صحیح ارائه می دهد ناتمام است. با مراجعه به مقاییس اللغه متوجه می شویم که برای صحیح دو ملاک وجود دارد:

گاه صورت نوعیه در آن محفوظ است و به عبارت دیگر اثر مطلوب در آن از بین نرفته باشد. مثلا اگر دارو صحیح باشد یعنی اثر مطلوب در آن موجود باشد یا اگر میوه ای صحیح و سالم باشد یعنی صورت نوعیه در آن حفظ شده باشد و فاسد نباشد.

گاه صورت نوعیه و اثر مطلوب در شیء محفوظ است ولی کمیت در آن دچار تغییر شده است. مثلا حیوانی که یک چشم آن کور باشد. در اینجا صحیح در مقابل معیب است نه در مقابل فاسد.

بنـا بر این گاه صـحیح به ملاک کیفیت است که در مقابل آن فاسـد است و گاه به ملاک کمیت است که در مقابل آن معیب قرار می دهند.

در روایت می خوانیم: (لَما یُورِدَنَّ ذُو عَاهَهٍ عَلَی مُصِحٍ) (۱) یعنی کسی که بیمار است با انسان سالم مخالطه نداشته باشد زیرا بیماری او به فرد سالم سرایت می کند. . در این روایت (ذو عاهه) که به معنای بیمار است در مقابل (مصح) قرار داده شده است. بنابراین صحیح به معنای سالم است.

اگر کلام صاحب کفایه صحیح باشد فقط در این قسم که مراد کمیت است جاری است

الامر الثالث: ما هو المقصود من الوضع للصحیح؟

وقتی می گوییم: اسماء العبادات موضوعه للصحیح او للاعم، مراد از صحیح چیست؟

در این مورد سه احتمال وجود دارد و البته احتمال اول قائل ندارد و فقط برای اینکه تمامی احتمالات را ذکر کرده باشیم آن را اضافه کرده ایم:

احتمال اول: الفاظ عبادات برای مفهوم صحیح وضع شده باشد. (صحیح بالحمل الاولی)

این احتمال صحیح نیست زیرا معنا ندارد که مثلا صلاه بر مفهوم صحیح وضع شده باشد.

احتمال دوم: مراد فرد صحیح باشد (فرد خارجی که همان صحیح بالحمل الشایع است)

ما چون قائلیم در اسماء اجناس هم وضع و هم موضوع له عام است نمی توانیم این احتمال را قبول کنیم زیرا طبق این قول باید وضع عام و موضوع له خاص باشد.

اشکال دیگری که مهم است این است که اگر نماز بر فرد خارجی وضع شده باشد اگر این فرد خارجی محقق شود دیگر امر نمی تواند بر او تعلق گیرد زیرا از باب تحصیل حاصل می باشد.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۶، ص۳۴۶، ط بیروت.

احتمال سوم: مراد از صحیح ماهیّت جامع الاجزاء و الشرایط باشد به گونه ای که اگر در خارج تحقق یابد به شکل صحیح محقق می شود یعنی صحیح برای ماهیتی وضع شده است که چنین شان و مقامی دارد که اگر در خارج موجود شود صحیح باشد. در اینجا صحت از عوارض وجود الشیء است نه ماهیت. بنا بر این اگر می گوییم که صحیح وضع شده است برای ماهیّت جامع الاجزاء و الشرایط تصور نشود که صحیح برای چنین مفهوم ذهنی ای وضع شده است زیرا این مفهوم مرآت و آئینه برای خارج است به همین سبب می گوییم: به گونه ای که اگر در خارج محقق شود بتواند مصداق صحیح باشد.

این احتمال قابل قبول است و مراد از ماهیت مثلا همان اجزاء نماز است بنابراین صحیح یعنی اگر این اجزاء بخواهند در خارج واقع شوند به شکل صحیح واقع شوند.

الامر الرابع: مرکب هم اجزایی دارد و هم شرائطی اجزاء یقینا در موضوع له داخل است مثلا در نماز تمامی اجزاء مانند رکوع و سجود و حمد باید اتیان شود. بحث در این است که آیا شرایط هم در موضوع له داخل است یا نه.

فرق شرط با جزء در این است که در جزء هم ذات جزء داخل است و هم تقید. نماز رکوع در نماز، هم ذات رکوع داخل است و اتصاف سایر اجزاء به رکوع داخل است بنا بر این اگر کسی رکوع را جداگانه بیاورد کافی نیست.

ص: ۲۷۴

اما شرط، ذات داخل نیست ولی تقید، داخل است. وضو شرط است زیرا ذاتش داخل نیست و تقید آن که طهارت است در نماز داخل است.

محقق خراسانی قائل است که شرایط نیز داخل در موضوع له است. ادله ی صحیحی و اعمی نشان می دهد که محل نزاع در خصوص اجزاء نیست بلکه شرایط نیز در محل نزاع داخل است.

مثلا صحیحی می گوید: در قرآن آمده است که اثر نماز نهی از فحشاء و منکر است. واضح است که نمازی که جامع الاجزاء و الشرایط باشد از فحشاء و منکر نهی می کند.

اما اعمی مانند صاحب فصول که قائل است اگر کمی از اجزاء و شرایط باشد کافی است در مقام دلیل می گوید: صحیح به معنای مطلوب است و معنای صل طبق قول صحیح یعنی اطلب منک المطلوب و حال آنکه مطلوب یعنی چیزی که تمامی اجزاء و شرایط را داشته باشد.

البته ما این جواب را قبول نداریم زیرا معنای قائل به صحیح نمی گوید که نماز بر مفهوم صحیح وضع شده است زیرا صلاه برای ماهیّت جامع الشرایطی که باید در خارج محقق شود وضع شده است. بنا بر این صحیح غیر از مطلوب است و مفهوم مطلوب غیر از صلاه است و مفهوم صلاه نیز غیر از صحیح است. ولی به هر حال این استدلال نشان می دهد که شرایط نیز محل بحث است.

صحیح و اعم و ترسیم جامع ۹۴/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صحیح و اعم و ترسیم جامع (۱) (۲)

ص: ۲۷۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۷۳.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۲۳.

الامر الرابع: بحث در این است که آیا شرایط در مسمی داخل است یا نه. (البته شکی نیست که اجزاء در مسمی داخل است.)

شرایط بر دو قسم (۱) است: شرط گاه شرعی است و عقلی.

شرایط شرعی مانند تستر در نماز که شارع مقدس آنها را وضع کرده است. (البته ستر با تستر فرق دارد. ستر همان عبا است ولی تستر حالتی است که از آن حاصل می شود.) و به همین دلیل است که می گوییم: فرق جزء با شرط در این است که در جزء هم قید داخل است و هم تقید ولی در شرط، فقط تقید داخل

است نه قیـد. زیرا عبـا و قبله داخـل در نمـاز نیست بلکه حـالتی که از پوشـیدن عبا و رو به قبله ایسـتادن ایجاد می شود در نماز داخل است.

شروط عقلی شروطی است که عقل آنها را لازم می داند. به نمونه هایی از این شرط اشاره می کنیم:

قصد الامر: بنا بر اینکه قصد الامر شرط عقلی باشد مثلا نماز انسان در صورتی قبول است که آن را به نیّت امر مولی بخواند.

قصـد الوجه: یعنی غـایت را قصـد کننـد مثلا نماز را لاجل وجوبه (که از باب غایت است) و یا نماز واجب (که وجوب صـفت است) را می خواند.

مزاحمت با اهم: عمل، مزاحم با اهم نباشد مثلا اگر کسـی در وسـعت وقت وارد مسـجد شود و بخواهد نماز بخواند و ببیند که مسجد آلوده است نمی تواند نماز بخواند و ابتدا باید آلودگی را برطرف کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۳.

عمل متعلق نهی نباشد: مانند روزه گرفتن در روز عید.

شیخ انصاری (۱) قائل است که شروط شرعی داخل در مسمی نیست زیرا اجزاء به منزله ی مقتضی است و مؤثر واقع می شود ولی شروط در مرتبه ی پائین تر قرار دارد زیرا مؤثر نیست و فقط قابلیتی را ایجاد می کند و چیزی که در درجه ی بعد و متأخر است نمی تواند با چیزی که متقدم است در یک مرحله جمع شود.

یلاحظ علیه (۲) : شیخ انصاری بین تکوین و تسمیه که عالم اعتبار است خلط کرده است. در تکوین حق با شیخ است زیرا اجزاء حالت مؤثریت دارد ولی شرط فقط ایجاد قابلیت می کند و گاه قابلیت فاعل را تقویت می کند مثلا آتش برای سوزاندن به محاذات احتیاج دارد یعنی آتش به شرطی می سوزاند که در مقابل پنبه باشد. گاه نیز قابلیت مفعول را تقویت می کند مثلا هیزم برای سوخته شدن توسط آتش باشد این شرط را دارا باشد که خشک باشد.

این در حالی است که بحث ما در تسمیه است و کسی که می خواهد لفظی را وضع کند می تواند اعتبار کند که این لفظ، اجزاء و شرایط را نیز در بر گیرد. در مقام تسمیه هیچ اشکالی وجود ندارد که مقدم و مؤخر با هم در محدوده ی تسمیه گنجانده شوند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۴.

نظر ما این است که شروط هم از نظر قائلین به صحت داخل در تسمیه است و هم از نظر قائلین به اعم. مثلا محقق خراسانی در وجود جامع بنا بر قول به صحیح استدلال کرده است که در نماز «قربان کل تقی» و یا «معراج کل مؤمن» (۱) وجود دارد بنا بر این از آثار نماز پی می بریم که نماز برای صحیح وضع شده است. واضح است که این آثار فقط بر اجزاء بار نیست بلکه بر نمازی که از نظر اجزاء و شرائط صحیح باشد بار است زیرا اگر کسی نماز خود را در حالی که رو به قبله نیست بخواند نمازش اثر فوق را ندارد.

از آن سو کسانی که قائل به اعم هستند نیز وقتی استدلال می کنند از طرز استدلال آن فهمیده می شود که به نظر آنها شروط داخل در مسمی است.

مثلا مرحوم صاحب فصول قول به صحت را رد می کند و می گوید: اگر نماز اسم برای صحیح باشد، صحیح به معنای مطلوب است و در نتیجه (صلّ) به معنای (اطلب منک المطلوب) است که لفظی بی معنی می باشد.

این دلیل هرچند به نظر ما صحیح نیست و در آینده به آن خواهیم پرداخت ولی نوع استدلال او نشان می دهد که شروط نیز داخل در مسمی است زیرا مطلوب چیزی است که جامع الاجزاء و الشرایط باشد.

اما شروط عقلی (۲) : در این مورد که آیا این شروط داخل در مسمی هستند یا نه نمی توان نظر قطعی داد ولی آنچه واضح است این است که این شروط در ماهیّت نماز، مدخلیت ندارد بلکه در مقام وجود باید آنها را مد نظر داشت یعنی بعد از مشخص شدن ماهیّت نماز وقتی این ماهیّت را می خواهیم ایجاد کنیم این شروط خود را نشان می دهد. بنا بر این، این شروط در خود مسمی دخالت ندارد و لذا داخل در مسمی نیستند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۷۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۷۵.

الامر الخامس (۱) : لابد من وجود الجامع علی کلی القولین

قائل به صحیح و قائل به اعم هر دو باید جامعی را تصویر کنند. مثلا در نماز صحیح از نظر کمیت هم نماز چهار رکعتی داریم و هم دو رکعتی و هم نماز وتر و همه صحیح هستند و از لحاظ کمیت، نماز با وضو، نماز تیمّم، نماز ایستاده، نشسته و مضطجع همه صحیح است. بنا بر این نماز صحیح مصادیق فوق العاده دارد.

در اینجا سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: لفظ نماز مشترک بین همه ی این مصادیق است یعنی شارع لفظ نماز را جداگانه برای هر یک از مصادیق وضع کرده است و مثلا ده بار صلاه را وضع کرده است.

احتمال دوم: نماز در یکی مانند نماز چهار رکعتی حقیقت و در ما بقی مجاز است.

این دو احتمال هر دو باطل است. احتمال اول را کسی نمی تواند قبول کند و دومی نیز این مشکل را دارد که چرا مثلا در چهار رکعتی حقیقت باشد.

بنا بر این باید به احتمال سوم قائل شویم که همان مشترک معنوی است یعنی لفظ نماز بر یک جامعی وضع شده است که در همه ی نمازهای صحیح وجود دارد.

قائل به اعم نیز باید به فکر جامع باشد زیرا نماز فاسد مصادیق بسیاری دارد مثلا نماز بدون رکوع، بدون وضو و مانند آن همه از مصادیق نماز فاسد هستند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۵.

الامر السادس (۱) : الجامع عند الصحیحی

اگر کسی قائل شود که شارع مقدس صلاه را بر نماز صحیح وضع کرده است و یا قائل به قول ما شود که می گوییم لفظ نماز قبل از اسلام هم لفظ صلاه در همین معنا وجود داشته باشد، تصویر جامع برای او بسیار مشکل است زیرا نماز مصادیق بسیار متنوعی دارد و از لحاظ کمیت و کیفیت بسیار متفاوت است. مثلاـ تعداد رکعات آن متعدد است و گاه یک فرد از نظر قیام مضطر است ولی نسبت به رکوع مختار و بالعکس و نسبت به سایر اجزاء. بنا بر این باید جامعی در نظر بگیریم که بتواند تمامی این افراد را در خود جای دهد و حتی کسانی که قادر به تکلم نیستند و یا سوره را بلد نیستند همه را شامل شود.

علاوه بر این مشکل، مشکل دیگری وجود دارد که نمازی که در نزد یک نفر صحیح است در نزد دیگری باطل است. مثلا کسی که قادر به ایستادن است اگر نشسته نماز بخواند باطل است. بنا بر این نماز از نظر کم، کیف و صنف تفاوت دارد.

اینجاست که تصور جامع برای قائلین به صحیح بسیار مشکل است.

تصویر الجامع عند المحقق الخراسانی (۲) : او می گوید که ما نمی دانیم نام این جامع چیست ولی از اثر، می توانیم به آن پی ببریم و آن اینکه این اثر در همه وجود دارد که از فحشاء و منکر نهی می کند. از این اثر پی به مؤثری می بریم که بسیط است و بر همه ی انواع صلوات منطبق می باشد.

ص: ۲۸۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۵.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۴.

سپس محقق خراسانی به سراغ فلسفه می رود زیرا او وقتی از مشهد به نجف می رفت چند ماه در سبزوار یا تهران ماند و در طول این مدت به خواندن فلسفه اشتغال داشت در نتیجه می گوید: بر اساس قاعده ی الواحد لا یصدر الا عن الواحد می گوییم: معلول واحد که همان نهی از فحشاء و منکر است فقط از علت واحد صادر می شود بنابراین مؤثر هم باید واحد و بسیط باشد هر چند نام او را می دانیم.

البته عبارت کفایه در اینجا مبهم است و صدر و ذیل آن با هم مختلف است گاه از آن استفاده می شود که ناهی از فحشاء و منکر بودن جامع نیست بلکه کاشف از جامع می باشد و گاه از آن استفاده می شود که این خود، جامع است و به نظر ما دومی سبق قلم است و در واقع ایشان قائل است که نام آن جامع را نمی دانیم.

ایشان در کفایه می فرماید: و لا اشکال (۱) فی وجوده بین افراد الصحیحه و امکان الاشاره الیه بخواصها و آثارها فان الاشتراک فی الاثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد یؤثر الکل فیه بذلک الجامع (تا اینجا ایشان تنهی را کاشف گرفت) فیصح تصویر الجامع بلفظ الصلاه مثلا الناهیه عن الفحشاء (این عبارت نشان می دهد که ناهی بودن، همان جامع است.)

یلاحظ علیه:

اولا: در کلمات محقق خراسانی تناقض است و ایشان گاهی می گوید (تنهی عن الفحشاء) مشیر به جامع است و جامع چیز دیگری است و گاهی می گوید: همان نهی از فحشاء و منکر جامع می باشد. البته دومی از باب سبق قلم است.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۴.

ثانیا: اینکه الفاظ را بر معانی وضع می کننـد تا مردم آن معانی را بفهمنـد از این رو چگونه می توان گفت که لفظ صـلاه را بر جـامعی وضع کرده انـد که مـا آن را نمی دانیم و فقـط به آثـار آن راه داریم و از اثر پی به مؤثر می بریم. امکـان نـدارد انسان لفظی را بر معنایی وضع کند ولی آن معنا را درک نکرده باشد و از اثر به آن راه یابد.

در سابق گفتیم که در مواردی محقق خراسانی برای فرار از معنای دقیق از الفاظ مبهمی اسـتفاده می کنـد مثلا در مبحث وضـع خواندیم که ایشان در تعریف وضع فرموده بود: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی که ما اشکال کردیم که بحث ما در همین اختصاص است و عبارت نحو اختصاص نوعی فرار از توضیح آن است.

ثالثا: محقق نائینی اشـکال می کنـد که اگر لفظ صـلاه بر ناهی از فحشاء و منکر وضع شـده باشـد لازمه ی آن این است که در شک در اقل و اکثر قائل به احتیاط شویم و حال آنکه اصولیین در این مورد قائل به برائت هسـتند. مثلا اگر ندانیم استعاذه جزء نماز است یا نه برائت جاری می کنیم. (البته مخفی نمانـد که اشـکال ایشان به محقق خراسانی در صورتی وارد است که بخش دوم کلاـم ایشـان را اخـذ کنیم آنجـا که می گویـد: فیصـح تصویر الجـامع بلفظ الصـلاه مثلا الناهیه عن الفحشاء و الا اگر طبق اعتقاد ما که این عبارت از ایشان از باب سبق قلم بوده است این اشکال وارد نیست.)

ان شاء الله در جلسه ی بعد اشکال محقق نائینی را توضیح می دهیم و خواهیم گفت که در شک در اقل و اکثر قائل به برائت هستیم ولی در شک در محصّل قائل به احتیاط می باشیم.

ترسیم جامع طبق نظر محقق خراسانی ۹۴/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترسیم جامع طبق نظر محقق خراسانی (۱)

گفتیم قائلین به صحیح و اعم باید به فکر جامع باشد. اگر جامعی در کار نباشد چون نماز دارای مراتب و مصادیق مختلف است یا باید مشترک لفظی باشد که بسیار بعید است و یا باید در یکی حقیقت و در ما بقی مجاز باشد که آن هم بعید است بنا بر این باید بر یک جامع وضع شود که این جامع دارای مصادیق مختلف باشد. از اینجا است که قائلین به صحیح و اعم در مورد ترسیم جامع بحث هایی را مطرح کرده اند.

محقق خراسانی که قائل به صحیح است می گوید: لفظ نماز بر یک معنای مبهم که بسیط است وضع شده و ما از واقع آن خبر نداریم و از اثر مانند (إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ) (۲) به آن پی می بریم. سپس او به قاعده ی الواحد لا یصدر منه الا الواحد تمسک می کند و می گوید چون (تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ) واحد است باید جامع که علت آن است هم یک واحد بسیط بیشتر نباشد. این واحد در تمامی افراد یعنی در نماز دو رکعتی و چهار رکعتی و غیره وجود دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۵.
۲- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۴۵.

قانون مزبور به این معنا است که الواحد که بسیط من جمیع الجهات باشد لا یصدر الا من الواحد زیرا اگر این واحد که معلول است از کثیر (مثلا دو تا که علت است) سر بزند دیگر واحد نمی باشد. به دلیل اینکه معلول که از علت سر می زند باید بین آن دو تناسبی باشد و الا هر معلولی باید بتواند از هر علتی سر زند. اگر یک معلول بتواند از دو علت سر بزند باید دو حیثیت و یا دو رابطه در معلول وجود داشته باشد و این موجب می شود که معلول دیگر واحد، بسیط من جمیع الجهات نباشد بلکه مرکب باشد. از این حکماء می گویند که عقل اول باید بسیط من جمیع الجهات باشد زیرا علت آن که واجب تعالی بسیط من جمیع الجهات است سر زده است.

بنا بر این در ما نحن فیه چون (تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ) یکی بیشتر نیست باید علت آن که همان جامع است یکی بیشتر نباشد.

یلاحظ علیه (۱) : به محقق خراسانی چهار اشکال بار می شود و ایشان به سه اشکال اول توجه نداشته ولی به اشکال چهارم توجه داشته و از آن جواب داده است.

اولاً: در کلام محقق خراسانی یک نوع تعارض است که در جلسه ی قبل بیان کردیم. گاه از کلام ایشان استفاده می شود که صلاه بر یک معنای بسیط وضع شده است و ما آن را نمی دانیم و از طریق (تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ) استفاده می کنیم و از آخر کلام او استفاده می شود که موضوع له همان (تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ) است. البته گفتیم که آنچه او در انتهای کلامش می گوید سبق قلم بوده است و مجموع کلام او همان بخش اول را تایید می کند.

ص: ۲۸۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۸.

ثانیا: اگر کسی لفظی را بر یک معنا وضع می کند برای آن است که هنگامی که آن لفظ را به کار می برد آن معنی به ذهن او خطور کند و بدین جهت آن معنا باید واضح و روشن باشد. این در حالی است که محقق خراسانی قائل است که ما آن اثر و معنا را نمی دانیم بلکه از اثر پی به وجود آن می بریم. این بر خلاف قواعد وضع است.

ثالثا: قاعده ی مزبور را نباید در اینجا پیاده کرد.

قاعده ی الواحد که یک قاعده ی فلسفی بسیار دقیق است اگر درست و قابل قبول باشد فقط در واحد بسیط من جمیع الجهات که خداوند است و مخلوق او که عقل اول است راه دارد. اگر معلول مرکب باشد علتش هم باید مرکب باشد و از آن معلول بسیط هم باید علت بسیط داشته باشد.

به هر حال این قاعده ارتباطی به نماز ندارد که واحد شخصی نیست و اگر واحد باشد واحد نوعی است ولی مصداقا کثیر است. یعنی نماز ناهی از فحشاء است مصداق متفاوت دارد و فرد با نماز خواندن نه دروغ می گوید و نه غیبت می کند و نه ربا می خورد.

اینجاست که نباید فلسفه را حساب نشده وارد اصول کرد. فلسفه و اصول هر کدام برای خود مبانی و مسائل دارد و نباید این مبانی را با هم مخلوط کرد بلکه باید هر علم را با مبانی خود آن علم بررسی کند نه با مبانی علم دیگر.

ص: ۲۸۵

به هر حال این قاعده مربوط به تکوین است و ارتباطی به بحث ما ندارد.

رابعا: محقق خراسانی این اشکال را متوجه شده و بعد جواب می دهد. این اشکال ای است که شک گاه در اقل و اکثر است و گاه در محصّل می باشد. در شک در اقل و اکثر همه قائل به برائت هستند ولی در شک در محصّل قائل به احتیاط هستند.

توضیح ذلک: در اقل و اکثر، امر روی اجزاء می رود و اجزاء، متعلق امر قرار می گرد. مثلا مولی به غلام خود می گوید که معجونی درست کند که از شکر، گل محمدی، عسل، عناب تشکیل شده باشد و ما نمی دانیم آیا مولی جزء پنجمی هم به آن اضافه کرده است یا نه که قائل به برائت می شویم یعنی علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی در آن چهار مورد و شک بدوی در مورد پنجم می شود و در آن برائت جاری می گردد. مثلاـ نماز اسم است بر اجزاء ده گانه و شک داریم آیا یازدهمی مانند سوره هم جزء است یا نه که در آن به دلیل رفع عن امتی ما لا یعلمون برائت جاری م شود.

در مقابل آن شک در محصل است. در این مورد باید احتیاط کنیم. شک در محصل این است که مولی به بسیطی امر کرده است مثلاـ گفته است معجونی می خواهم که نور چشم را تقویت کند. (تقویت نور چشم امر بسیط است.) اگر عبد در مقام درست کردن معجون شک کند که آیا عناب هم جزء آن هست یا نه باید احتیاط کند و آن را جزء معجون قرار دهد زیرا متعلق امر معنایی بسیط است و اجزاء ندارد و اگر اجزایی در کار است برای تحقق متعلق امر است. عقل در اینجا می گوید که اشتغال ذمه ی یقینی موجب برائت یقینیه می شود. به عبارت دیگر محصَل گریبان عبد را گرفته است و باید تحصیل شود و عبد اگر در وجود جزء و عدم آن شک کند باید آن را داخل کند تا یقین کند آنچه مولی خواسته است حاصل شده است بنابراین باید احتیاط کند.

ص: ۲۸۶

با این بیان می گوییم: روی مبنای صاحب کفایه بایـد در همه جا قائل به احتیاط شویم زیرا کلمه ی صـلاه برای یک امر بسـیط (که نامش را نمی دانیم) وضع شده است بنابراین مولی آن امر بسـیط را از ما خواسته است و ما باید آن را تحصیل کنیم و اگر شـک کردیم جزئی در نمـاز دخـالت دارد یـا نه بایـد احتیـاط کنیم تـا محصِّل یقینـا اتیـان شود. این در حالی است که همه ی اصـولیین در شـک در اجزاء و شـرایط قائـل به برائت می باشـند زیرا آن را از قبیـل اقـل و اکـثر می داننـد نه از قبیـل شـک در محصّل.

محقق خراسانی (۱) در اینجا این اشـکال را به شـکل ان قلت مطرح می کند و آن اینکه می گوید: شک در محصّل بر دو قسم است در یک نوع اشتغال و در نوع دیگر آن برائت جاری می شود:

گـاه مـأمور به در یـک جا و محصّل در جای دیگری است و به عبارت دیگر محصِّل، وجودی غیر از وجود محصَّل دارد. مانند وضو اگر بگوییم اسم برای طهـارت نفسـانی است (نه اسم بر غسـلات و مسـحات تا از باب اقل و اکثر شود که اگر مثلا شـک کنیم استـنشاق جزء است یـا نه در آن برائت جـاری می کنیم.) حـال اگر وضو اسم برای طهارت نفسانی باشـد که امری است بسـیط در این صورت اگر شـک کنیم اسـتنشاق جزء است یا نه بایـد آن را هم اتیان کنیم زیرا اشـتغال یقینی به طهارت نفسانی برائت یقینیه را طلب می کند از این رو باید استنشاق را هم بیاوریم تا یقین کنیم آن طهارت نفسانی حاصل شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۸۰.

ولی گاه محصَّل و محصِّل وجود جداگانه ندارند بلکه از قبیل منتزَع و منتزَع عنه می باشند مانند انسان که منتزَع از افراد است و فرد هم، ممکن است یک دست داشته باشد و یا دو دست که در هر دو صورت انسان بر آنها اطلاق می شود. در این صورت وجود انسان که طبیعی است عین وجود افراد می باشد.) نماز هم همین گونه است زیرا موضوع له نماز الناهی عن الفحشاء است، و الناهی عن الفحشاء منتزع از رکوع، سجود و سایر افعال نماز می باشد

در این صورت چون منتزَع منه عین منتزَع است مأمور به قائم به همان اجزاء است و تعددی در کار نیست. بر خلاف مثال اول که مأمور به نورانیت نفسانی است و این واجب با اجزاء که غسلات و مسحات است متفاوت می باشد. در این صورت جریان برائت در منتزَع منه عین جریان برائت در منتزَع می باشد.

یلاحظ علیه (۱) : محقق خراسانی تصور کرده است که مأمور به وجود خارجی است. یعنی تصور کرده است که تنهی عن الفحشاء بودن قائم به همان اجزاء خارجی است. این در حالی است که مأمور به مفهومی کلی است و خارج ظرف تحقق آن است. این مانند وضو است که مأمور به یک نورانیت نفسانی است و خارج محقق و محصّل آن است. در اصول آمده است که امر و نهی قائم به مفاهیم کلیه است نه به خارج زیرا خارج ظرف سقوط است نه ظرف ثبوت.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۱.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تصویر جامع طبق نظر محقق اصفهانی (۱) می رویم.

ترسیم جامع طبق قول به صحیح ۹۴/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترسیم جامع طبق قول به صحیح (۲)

گفتیم قائلین به صحیح و اعم باید به فکر جامع باشند زیرا اگر جامعی در کار نباشد یا باید به مشترک لفظی قائل شوند و یا به حقیقت و مجاز (یعنی در یکی حقیقت و در ما بقی مجاز باشد) که هر دو بعید است. نماز اجزاء و شرایطی دارد و باید به فکر جامعی بود که بر تمامی آن مصادیق صدق کند.

قائل به صحت با این مشکل مواجه است که از یک سو قائل است که نماز بر صحیح جامع وضع شده است و حال آنکه نماز مراتب مختلفی دارد و مشکل است بتوان برای آن جامعی را در نظر گرفت. محقق خراسانی در اینجا از مشکل فرار کرد و گفت: ما اسم آن جامع را نمی دانیم ولی از اثر به آن پی می بریم. این جامع باید بسیط باشد تا تمامی مصادیق را در بر بگیرد و الا اگر مرکب باشد این مرکب یا مرکب از چهار جزء است که سه جزء و دو جزء را شامل نمی شود و هکذا.

الجامع عند المحقق الاصفهانی (۳) : شیخ محمد حسین اصفهانی متولد ۱۲۹۶ و متوفای ۱۳۶۱ و از شاگردان ممتاز محقق خراسانی است. حاصل کلام ایشان شبیه گفتار محقق خراسانی است ولی بیان آن فرق دارد و آن را در قالب اصطلاحات و علمی بیان کرده است زیرا فیلسوف و حکیم بوده است. خلاصه ی کلام ایشان این است که جامع یا مقولی است و یا اعتباری.

ص: ۲۸۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۱.

جامع مقولی همان اجناس عشره است که عبارت است از جوهر و نه عرض که اجناس عالیه هستند از آنها بالاتر جنسی وجود ندارد و هر چه هست تحت آنها قرار دارد.

جامع اعتباری چیزی است که محقق اصفهانی نام آن را «الامور المؤتلفه» گذاشته است. یعنی چند جنس عالی با هم در یک جا جمع می شوند و از آنجا که جنس حقیقی نمی تواند این اجناس عالیه را با هم جمع کند به ناچار باید قائل به جامع اعتباری شویم. مثلا نماز از این قبیل است زیرا بخشی از آن از جنس وضع است (مانند رکوع) بخشی از آن کیف است (مانند قرائت) بخشی از آن از جنس فعل است (رکوع رفتن و سایر حرکات) بنا بر این نماز جامع اعتباری است نه جامع مقولی.

نکته ی دیگر این است که بین حقائق و امور اعتباری فرق است. امور حقیقیه چیزی است که ذات آن برای ما روشن است ولی

آثـار آن مختلف می باشـد. مثلاـ انسان همان حیوان ناطق است ولی آثار آن مختلف است و بر این اساس گاه بلنـد قـد است و گاه کوتاه قد و گاه عرب و گاه عجم و هکذا گاه اسود و گاه ابیض.

امور اعتباری (الامور المؤتلفه) عکس آن است یعنی ذاتش برای ما روشن نیست ولی عوارض آن برای ما مشـخص است. ذات نماز چون حقائق مختلفه دارد برای ما مشـخص نیست ولی آثار آنماننـد نهی از فحشاء و منکر و قربان کل تقی بودن و معراج مؤمن بودن برای ما مشخص است.

ص: ۲۹۰

یلاحظ علیه: اشکال چهارمی که به محقق خراسانی بیان کردیم بر ایشان هم بار می شود البته محقق اصفهانی چون فیلسوف بوده است در اینجا به قاعده ی الواحد تمسک نکرده است زیرا می دانسته استدلال به آن در ما نحن فیه اشتباه است.

یلاحظ علیه (۱) : ما یک سؤال سه گانه مطرح می کنیم و آن اینکه جامعی که شما ترسیم کرده اید و گفته اید مبهم است یا بسیط است یا مرکب و اگر بسیط باشد یا مقولی است یا انتزاعی.

اگر بگویید جامع، مرکب است هر چه گفتید باطل شده است زیرا در این صورت اقل و اکثر پیدا می کند و دیگر همه ی نمازها را شامل نمی شود زیرا اگر این مرکب دو رکعتی باشد دیگر سه و چهار رکعتی را شامل نمی شود و اگر مرکب به شکل نماز ایستاده باشد دیگر نماز جالس را شامل نیست.

بنابراین ناچارا باید بگوید جامع، بسیط می باشد. در این صورت هم یا مقولی است و یا انتزاعی. اما جامع مقولی نمی تواند باشد زیرا نماز از مقولات متعددی مانند وضع، فعل، کیف تشکیل شده است که فوق آنها جنسی وجود ندارد.

بنابراین جامع فقط باید بسیط و انتزاعی باشد که در نتیجه باید در شک در شرایط و اجزاء قائل به اشتغال شد نه برائت زیرا واجب یک امر بسیط است و اجزاء و شرایط نماز محقِّق آن هستند و مورد از قبیل شک در محصِل می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۲.

الجامع عنـد المحقق النائینی (۱) : ایشـان نیز از شـاگردان محقق خراسـانی است. عبـارت ایشـان را از اجود التقریرات که تقریر آیت الله خوئی است و نتائج الافکار که تقریر آیت الله شاهرودی است گرفته ایم و هر دو شاگرد محقق نائینی بوده اند.

ایشـان می فرمایـد: پیـامبر اکرم (ص) (یـا هر واضـع دیگر) کـه کلمه ی صـلاه را وضـع کرده است آن را برای درجه ی علیـا و کـاملترین شـکل و نماز تام الاجزاء و الشـرایط وضع کرده است و آن نمازی است که چهار رکعت باشـد. بعـد طبقات دیگر را نـازل منزله ی آن قرار داد. این طبقات نازله اثر درجه ی علیا را دارنـد و آن نمازها هم قربان کل تقی و ناهی از فحشاء و منکر هستند. حتی صلاه غرقی هم این صفت را دارد.

یلاحظ علیه (۲) : با این بیان اشکال دفع نمی شود زیرا دو رکعت که نماز صبح باشد مانند سه رکعت و چهار رکعت همه نماز تام الاجزاء و الشـرایط هسـتند. به عبارت دیگر ما یک نماز تام نـداریم که چهار رکعتی باشـد بلکه چندین نماز تام داریم و هر نمازی که از نظر اجزاء و شرایط به شکل تمام و کمال اتیان شود نماز تام است.

الجامع عند المحقق البروجردی (۳) : ایشان شاگرد محقق خراسانی و هم دوره با محقق اصفهانی و محقق نائینی است.

ص: ۲۹۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۸۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۸۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۸۴.

ایشـان قائـل است که برای نماز فرد مختار نمی توانیم جامع مقولی فرض کنیم زیرا نماز مختار گاه دو رکعت است و گاه سه و چهـار رکعت. مخصوصـا که این نمـاز مرکب از اجناس عالیه است و جامع مقولی بین آنها راه نـدارد حال که در یک رتبه که نماز مختار است نمی توانیم جامعی مقولی تصور کنیم به طریق اولی در چند رتبه مانند نماز مختار و مضطر نمی توانیم جامعی مقولی بیابیم. بنا بر این ناچاریم به سراغ جامع انتزاعی یا عنوانی برویم.

این نماز یک صورت و یک ماده دارد. ماده ی آن تکبیر و رکوع است تا به تسلیم ختم می شود. یک صورت واحده این مواد را با هم جمع کرده است و این صورت از تکبیر شـروع شده با تسلیم ختم می شود. این صورت گاه تخشع و گاه خضوع است. بنا بر این نماز برای همان تخشع و تخضع که قائم به آن اجزاء است وضع شده است. این جامع در تمامی نمازها وجود دارد.

بعـد برای درک مطلب مثالی می زنـد و آن اینکه مثلا انسان بر جامعی وضع شده که هم انسان یک دست را شامل است و هم انسان دو دست و هم انسانی که یک چشم دارد و هم دو چشم، انسان قـد بلنـد و انسان کوتاه قـد و هکذا. حال که انسان برای مفهومی وضع شده است که نسبت به اجزاء لا بشرط است باید بتوانیم همین را در نماز پیاده کنیم.

بعـد ایشان ان قلتی را مطرح می کنـد: نماز بر خشوع و خضوع تنهایی وضع نشـده است زیرا به خضوع و خشوع به تنهایی نماز نمی گویند. نماز بر خضوع و خشوعی وضع شده است که قائم به اجزاء و شـرایط باشد. حال که قائم به اجزاء و شرایط شد می گوییم این اجزاء و شرایط در همه ی اقسام نماز یکسان نیست.

ص: ۲۹۳

ایشان در جواب می فرماید: بله خضوع و خشوع قائم به اجزاء و شرایط است و به مجموع آنها نماز می گویند ولی این خضوع و خشوع نسبت به اجزاء و شرایط لا بشرط است. اگر بشرط شیء و یا لا بشرط بود به مشکل بر می خوردیم. بنا بر این در شک در اجزاء و شرایط باید قائل به برائت بود نه اشتغالی زیرا جامع در اینجا بسیط نیست بلکه قائم به اجزاء و شرایط است بنا بر این اجزاء و شرایط جزء مأمور به هستند و از قبیل شک در اقل و اکثر است که در آن برائت جاری می شود. بله اگر ایشان جامع را فقط خضوع و خشوع می دانست همان اشکالی که به محقق خراسانی و دیگران مطرح کردیم بر ایشان نیز مطرح می شد.

ظاهرا اشکالی بر کلام ایشان وارد نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ نظر امام قدس سره (۱) در ترسیم جامع می رویم.

جامع نزد قائل به صحیح و دلیل قول به صحت ۹۴/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جامع نزد قائل به صحیح و دلیل قول به صحت

گفتیم کسانی که قائل به صحیح یا اعم هستند باید جامعی را تصور کنند که تمامی افراد را شامل شود و الا اگر جامعی در کار نباشد یا باید قائل به مشترک لفظی شوند و یا حقیقت و مجاز و هر دو قول صحیح نیست.

در جلسات قبل نظریه ی محقق خراسانی و شیخ اصفهانی و محقق نائینی و محقق بروجردی را خواندیم و گفتیم هنر قائلین به صحت در این است که جامعی را تصور کنند که طبق همه ی نمازهای صحیح، قابل قبول باشد و هم بتوانند آن را به گونه ای ترسیم کنند که در شک در اجزاء و شرایط قائل به برائت شویم نه احتیاط (زیرا علماء همه قائل به برائت شده اند نه احتیاط). محقق بروجردی هر دو مشکل را حل کرده است. به همین دلیل قائل شده است که جامع همان خضوع و خشوعی است که مقرون به اجزاء و شرایط باشد اما اجزاء و شرایط در آن به شک لا بشرط اخذ شده است (اگر ایشان قائل به لا بشرط نمی شدند باید در هنگام شک قائل به اشتغال می شدند بنا بر این وقتی در یک جزء مانند سوره شک می کنیم شک در این است که آیا خضوع و خشوعی که روی اجزاء گسترده شده است سوره را نیز گرفته است یا نه و چون اجزاء، لا بشرط است در آن جزء مشکوک برائت جاری می کنیم یعنی آن مقدار که قطعی است را اخذ می کنیم و در مشکوک قائل به برائت می شویم.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۴.

نقول: ما بیانی داریم که بر گرفته از بیان امام قدس سره (۱) و بیان مرحوم طباطبایی در حاشیه ی کفایه و بیان آیت الله خوئی است. البته ما بیشتر به بیان امام قدس سره عنایت داریم.

امام قدس سره می فرماید: ماهیات اعتباریه بر دو قسم هستند:

یک نوع از آنها به گونه ای است که هم از نظر صورت و هم از نظر ماده محدّد است و نمی توان آن را کم و زیاد کرد.

مثلا خداوند در قرآن می فرماید: (لا یُؤاخِذُکُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فی أَیْمانِکُمْ وَ لکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَیْمانَ فَکَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَهِ مَساکِینَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِیکُمْ) (۲)

در این آیه، اطعام ده نفر یک ماهیت اعتباریه است که هم هیئت (ده نفر) و هم ماده اش (مساکین) مشخص است و هر دو به شرط شیء می باشند و قابل کم و زیاد شدن نیستند.

نوع دیگر ماهیتی اعتباری است که هم از نظر هیئت و هم نظر ماده لا بشرط است یعنی نه هیئت در آن متعین است و نه ماده. مثلا ماشین از نظر هیئت و مواد با هم متفاوت است هم شکل آن تغییر یافته است و هم موادی که در آن مورد استفاده قرار می گیرد. این نشان می دهد که کسی که کلمه ی خودرو یا سیاره را بر آن وضع کرده است هم هیئت و هم ماده در آن لا بشرط بوده است. به همین دلیل هر قدر که شکل و مواد آن عوض شود تسمیه ی فوق به قوت خود باقی است.

ص: ۲۹۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۸۹.

آیت الله طباطبایی مثال دیگری می زنـد و از آن در فلسـفه نیز اسـتفاده می کند و آن اینکه بشـر در روز اول لفظ مصـباح را بر خارهایی که آتش می زد و از آنها نور تولیـد می شد وضع کرده بود و بعد چراغ موشـی و بعد چراغ معمولی و گازی و مانند آن. در این چراغ ها هم هیئت عوض شـده است و هم ماده ولی تسـمیه در آن عوض نشده است و این به سـبب آن بوده اسـت که کسـی که این لفـظ را وضع کرده است هیئت و مـاده را در آن لا بشـرط در نظر گرفته بود و صـرف اینکه چیزی باشـد که محیط را روشن کند کافی بوده است که آن لفظ بر آن صدق کند.

ایشان در کلام الله نیز در فلسـفه این مثال را به کار برده است و آن اینکه می گوینـد: جهان کلام خداوند است و ایشان با مثال فوق قائل است که می توان گفت که جهان کلام خداوند باشد.

مرحوم آیت الله خوئی از مثـال بیت بهره گرفته است و آن اینکه واضع در روز اول که لفـظ بیت را وضع کرد همین مقـدار که سقف و دیواری که انسان را از سـرما و گرما حفظ کنـد وجود داشـته باشـد برایش کافی بود. این واژه امروزه بر بیت هایی که گاه صد طبقه دارند و در آن از وسائل مدرن استفاده شده است نیز صدق می کند.

بنا بر این مرحوم خوئی ادامه می دهد که لفظ نماز بر چند چیز وضع شده است مانند: تکبیر، رکوع، سجود و تسلیم و اینها همه داخل در مسـمی هسـتند ولی ما بقی داخل در مأمور به می باشـند. این پنـج مورد در همه ی نمازها وجود دارد و با این حال لا بشـرط است به همین دلیل رکوع گاه با اشاره انجام می گیرد و گاه به شکل کامل. شارع هنگام تسمیه این چند جزء را در نظر گرفته است و اینها در همه ی موارد وجود دارد.

ص: ۲۹۶

ممکن است گفته شود که این چنـد مورد در صـلاه غرقی وجود نـدارد که جواب آن این است که نماز او در واقع هرچند باید انجام گیرد ولی صلاه واقعی نیست.

در شک در اجزاء و شرایط نیز قائل به برائت می شویم زیرا مثلا اگر شک کنیم که آیا سوره و یا جلسه ی استراحت لازم است یا نه این شک به این باز می گردد که آیا امر علاوه بر آن چنـد مورد روی سوره و یا جلسه ی استراحت رفته است یا نه که در صـورت علـم اجمـالی منحـل بـه علـم تفصـیلی در آن مـوارد یقینی و شـک بـدوی در ایـن جزء مشـکوک می شـود و در جزء مشکوک برائت جاری می گردد.

به هرحال تقریر محقق بروجردی و امام قـدس سـره و مرحوم طباطبایی و آیت الله خوئی همانند هم است و همه صـحیح و قابل قبول می باشد.

علی القاعـده اکنون بایـد به سـراغ جـامع طبق قول به اعم برویم ولی مـا از آنجا که این قول را قبول نـداریم نبایـد وقت خود را صرف خواندن آن کنیم. محقق خراسانی در کفایه مفصلا آن را نقل کرده است.

فصل: دلیل قائلین به صحت (۱) (۲)

استدل القائلون بالصحیح بوجوه خمسه:

التبادر

صحه السلب عن الفاسد

الاثر المطلوب (اثر مطلوب نماز نهی از فحشاء است و این اثر بر صحیح مترتب می باشد.)

دیدَنُ العقلاء (عقلاء اگر بخواهند اسم گذاری کنند اسم را بر فرد صحیح می گذارند نه بر اعم.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۸.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۲۹.

نفی الحقیقه عند انتفاء بعض الاجزاء (مثلا لا صلاه الا بطهور این معنا را دارد که اگر طهور نباشد نماز هم وجود ندارد.)

دلیل اول: تبادر (۱) (۲)

محقق خراسانی ابتدا به سراغ این دلیل رفته می گوید: هر جا لفظ صلاه به گوش می رسد از آن نماز صحیح به ذهن تبادر می کند نه اعم از صحیح و فاسد.

ان قلت: اگر متبادر از نماز امروزه نماز صحیح باشد چگونه متوجه می شویم که در زمان رسول خدا (ص) نیز به همین معنا بوده است.

قلت: این مشکل را با ضمیمه کردن اصاله عدم النقل حل می کنیم.

دلیل دوم: صحه السلب (۳) (۴) (البته از صحت حمل نباید استفاده کرد زیرا صحت حمل نماز بر صحیح فقط ثابت می کند که نماز در صحیح حقیقت است ولی ثابت نمی کند که نماز در فاسد مجاز باشد.)

محقق خراسانی در اینجا اضافه می کند: می توانیم بگوییم الصلاه الفاسده (یا الصلاه الفاقده للرکوع) لیست بصلاه (مانند الرجل الشجاع لیس باسد.) و این علامت این است که صلاه برای اعم وضع نشده است بلکه فقط بر خصوص اخص که نماز صحیح است وضع شده است.

یلاحظ علیه (۵) : از محقق خراسانی می پرسیم محمول در اینکه می گویید: الصلاه الفاسده لیست بصلاه چیست؟ اگر بگویید مراد الصلاه من حیث هی هی مراد است می گوییم: این صلاه قابل سلب نیست زیرا به نظر شما این صلاه مبهم و مجمل است و اصلا معلوم نیست چه چیزی است بنابراین چگونه می توانیم آن را سلب کنیم. اگر هم بگویید مراد از صلاه، صلاتی است که دارای آثار است و قربان کل تقی و امثال آن می باشد در این صورت این به دلیل سوم بر می گردد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۸۹.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۹۰.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۲۹.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۹۰.

دیگر اینکه صحت سلب باید بدون قرینه باشد ولی شما با قرینه که همان نماز فاقد رکوع و یا صلاه فاسده است را سلب کرده اید و گفته اید چنین نماز نمی تواند قربان کل تقی باشد مانند اینکه بگوید: الانسان الاسود لیس بانسان ابیض. در صحت سلب باید حاق معنی را لفظ کرد و این اول کلام است که آیا نماز فاقد رکوع واقعا نماز نیست یا هست؟

بحث اخلاقی:

الأمالی للصدوق مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی الْقَاسِمِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَرَ الْعَدَنِیِّ عَنْ أَبِی الْعَبَّاسِ بْنِ حَمْزَةَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ سَوَّارٍ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ وَرْدَانَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِکٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُؤْمِنُ إِذَا مَاتَ وَ تَرَکَ وَرَقَةً وَاحِدَةً عَلَیْهَا عِلْمٌ تَکُونُ تِلْکَ الْوَرَقَةُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ سِتْراً فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ النَّارِ وَ أَعْطَاهُ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى بِکُلِّ حَرْفٍ مَکْتُوبٍ عَلَیْهَا مَدِینَةً أَوْسَعَ مِنَ الدُّنْیَا سَبْعَ مَرَّاتٍ... (۱)

اگر کسی از دنیا برود و نوشته ای از خود به جای بگذارد که به درد دنیا و آخرت مردم بخورد این مانعی بین او و آتش می شود.

انسان باید در همان دوران جوانی دست به قلم باشد و آثار خوب خود را مکتوب کند و به نوشتن درس ها و احادیث و غیره مبادرت ورزند و حتی اگر مطلبی را از واعظ یا بزرگی می شنود آن را یادداشت نماید. انسان باید دفترهای مختلفی داشته باشد و در هر کدام مطلب مرتبط به آن را یادداشت نماید.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۱، ص۱۹۸، ط بیروت.

اگر دین ما محفوظ است به سبب همین مکتوبات است. امام صادق علیه السلام به شاگردانش می فرماید: احْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا. (۱)

انسان باید سعی کند نوشته هایش با دقت و با آدرس و ذکر منبع باشد.

دلیل وضع اسامی عبادات بر صحیح ۹۴/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل وضع اسامی عبادات بر صحیح

محقق خراسانی معتقد است که اسماء عبادات اسم برای صحیح اند و برای این مدعا پنج دلیل اقامه می کند

دلیل اول او تبادر است. محقق خراسانی مدعی است که اگر انسان کلمه ی صلاه را می شنود از آن نماز صحیح تبادر می کند. البته واضح است که این تبادر در میان اهل لغت رخ می دهد.

ما در مقابل این ادعا می گوییم:

اولا: شما گفتید که معنای صلاه مبهم است و ما از آثار به آن پی می بریم. چگونه چیزی که معنایش مبهم است از آن معنای صحیح تبادر می کند؟ تبادر صحیح با مدعای ایشان قابل تطبیق نیست.

ثانیا: اگر بگویید که به اعتبار آثار نماز، صحیح تبادر می کند زیرا مثلا (إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ) (۲) اثری است که ملازم با نماز صحیح است در جواب می گوییم: این به دلیل سوم بر می گردد و بحث ما در دلیل اول می باشد.

ثالثا: اگر نماز را با آثارش معرفی کردید و گفتید که نمازی که مقید به این آثار است از آن صحیح تبادر می کند این خروج از محل بحث است زیرا تبادر باید از حاق لفظ و بدون قرینه انجام شود.

ص: ۳۰۰

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۵۲، ط دار الکتب الاسلامیه.
۲- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۴۵.

دلیل دومی که محقق خراسانی ارائه می کند صحت سلب است و می گوید: الصلاه الفاسده لیست بصلاه.

یلاحظ علیه: اگر طبق نظر محقق خراسانی معنای صلاه مبهم است معنا ندارد که آن را از نماز صحیح سلب کنیم.

همچنین اگر بگوییم که نماز صحیحی که مقید به آن آثار است از صلاه فاسده سلب می شود این اشکال مطرح می شود که این امر واضحی است که زیرا نمازی که فاسد است نماز صحیح نمی تواند باشد. بنا بر این اگر خود نماز را سلب کنیم گفتیم

که معنای صلاه، مبهم است و اگر نماز مقید به آثار را سلب کنیم این یقینا موجب مجاز بودن نمی شود. مانند اینکه بگویید: الاسد الانثی لیست بأسد مذکر. نماز را باید بتوان مجرد از هر قیدی سلب کرد تا نتیجه بخش باشد.

در اینجا برخی اشکال سومی مطرح کرده اند که ما آن را قبول نداریم و آن اینکه سلبی که انجام می شود در قرن چهاردهم است و این دلیل نمی شود که در زمان رسول خدا (ص) هم چنین سلبی وجود داشته باشد.

در جواب می گوییم: با استصحاب عدم نقل این مشکل را حل می کنیم در نتیجه ثابت می شود که معنای کنونی با معنای قبلی یکسان بوده است.

دلیل سوم: ترتّب الآثار علی الصحیح.

محقق خراسانی می فرماید: در کتاب و سنت آثاری برای نماز مطرح شده است مانند: (إِنَّ الصَّلاهَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ) (۱) و مانند می خوانیم: (الصلاه قربان کل تقی) و یا (الصلاه معراج المؤمن) همه ی این آثار برای نماز صحیح است زیرا نماز فاسد چنین آثاری ندارد.

۱- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۴۵.

یلاحظ علیه: این استدلال کافی نیست زیرا این آثار ممکن است برای یکی از سه چیز باشد:

اثر طبیعت نماز و صلاه مطلقه باشد.

اثر صلاه مهمله باشد.

اثر فرد صحیح خارجی باشد.

واضح است که استدلال محقق خراسانی باید بر پایه ی اولی باشد یعنی طبیعت صلاه و تمامی افراد نماز باید ناهی از فحشاء و منکر باشد و چنین نمازی است که صحیح است.

اما اگر طبیعت مهمله مراد باشد چون در منطق آمده است که المهمله تلازم الجزئیه باید بتوان گفت که بعضی از نمازها ناهی فحشاء و منکر باشد طبیعی است که محقق خراسانی نمی تواند به این دلیل استدلال کند زیرا اگر بعضی از نمازها چنین اثری داشته باشد دلیل نمی شود که نماز بر صحیح وضع شده باشد.

هکذا اگر اثر فرد صحیح باشد این از باب قضیه ی به شرط محمول می شود مانند: زید القائم قائم بالضروره و یا زید الموجود موجود بالضروره بنا بر این در این صورت نماز صحیح مسلما باید صحیح باشد و شکی در آن نیست.

بنا بر این باید مراد محقق خراسانی طبیعت مطلقه باشد که شامل جمیع افراد باشد. خلاصه اینکه محقق خراسانی باید ثابت کند که اثر اول مراد است در این صورت همان طور که هر جا اربعه باشد زوجیت هم هست می تواند بگوید هر جا نماز باشد صحت هم وجود دارد و مدعای او ثابت می شود ولی اگر اثر دوم و سوم را اراده کند مدعای او ثابت نمی شود.

حال اشکال این است که چه دلیلی وجود دارد که خداوند و رسول خدا (ص) معنای اول را اراده کرده باشند.

ص: ۳۰۲

سپس صاحب کفایه اضافه می کند که حتما مراد اولی است زیرا اصاله الاطلاق فقط اولی را معین می کند. دومی و سومی با اصاله الاطلاق منافات دارد زیرا دومی مقید به جزء و سومی مقید به فرد است و این دو با اطلاق سازگار نیست.

یلاحظ علیه: انما یتمسک باصاله الاطلاق فی کشف المراد لا فی کیفیه الاراده

یعنی اصاله الاطلاق در جایی حجت است که شک در مراد باشد. مثلا مولی فرموده است: اعتق رقبه و نمی دانیم آیا رقبه ی مؤمنه را اراده کرده است یا مطلق رقبه را. در این حال اصاله الاطلاق می گوید: مطلق رقبه حتی اگر کافره هم باشد اشکال ندارد.

ولی اگر مراد را بدانیم ولی از کیفیت اراده بی خبر باشیم مثل ما نحن فیه که می دانیم مراد در الصلاه در إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ صلاه صحیح است ولی نمی دانیم کیفیت آن به چه شکلی است یعنی آیا به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز یعنی نمی دانیم آیا فقط برای صحیح وضع شده است و نماز فاسد اصلا نماز نیست یا بر اعم از صحیح و فاسد وضع شده است و اطلاق نماز بر هر دو صحیح است. در این حال با اجرای اصاله الاطلاق به دنبال فهم مراد نیستیم بلکه در صدد بیان کیفیت مراد هستیم که در مقام وضع آنچه وضع شده است آیا به نحو حقیقت است که در نتیجه استعمالش در فاسد مجاز باشد یا نه. در این حال اصاله الاطلاق جاری نمی شود و با اصاله الاطلاق نمی توان ثابت کرد که نماز بر صحیح وضع شده است.

به هر حال آنچه عقلاء درصدد آن هستند این است که بدانند نماز بر چه چیزی وضع شده است و اما اینکه کیفیت این وضع به چه نحوی است برای آنها مهم نیست در نتیجه اصاله الاطلاق را در این مورد اجرا نمی کنند.

بعضی به محقق خراسانی اشکالی وارد کرده اند که به نظر ما وارد نیست و آن اینکه گفته اند نه نماز صحیح ناهی از فحشاء و منکر است و نه نماز فاسد. اما اینکه نماز صحیح ناهی نیست واضح است و اما نماز صحیح چنین نیست زیرا نماز هنگامی ناهی از فحشاء و منکر است که علاوه بر تام الاجزاء و الشرایط بودن در آن قصد امر هم داخل باشد و حال آنکه فرض این است که قصد الامر داخل در مسمی نیست زیرا در سابق گفتیم که شروط عقلیه نمی تواند داخل در مسمی باشد.

یلاحظ علیه: قضایایی وجود دارد که شأنیه است مانند اینکه اگر این کودک درس بخواند ملا می شود. بر این اساس، نماز صحیح دارای قضایای شأنیه است زیرا می گوییم: الصلاه الصحیحه که تام الاجزاء و الشرایط است اگر مقترن به قصد الامر باشد تنهی عن الفحشاء و المنکر می باشد.

اما نماز فاسد چنین نیست زیرا می گوییم: الصلاه الفاسده لو اقترنت بقصد الامر لا تکون ناهیه عن الفحشاء و المنکر.

نکته در اشکال فوق این است که مستشکل تصور کرده است که تنهی باشد فعلیت داشته باشد و حال آنکه اگر شأنیت داشته باشد کافی است. این شأنیت در نماز صحیح وجود دارد ولی در فاسد نیست.

الدلیل الرابع: نفی الحقیقه بنفی بعض الاجزاء و الشرایط

مثلاـ در روایات است که رسول خدا (ص) با نقصان یک جزء از نماز اصل تحقق نماز را نفی کرده است مثلا رسول خدا (ص) فرموده است: (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) بنا بر این اگر فاتحه الکتاب نباشد در واقع نماز هم وجود ندارد. همچنین است در مورد لا صلاه الا بطهور.

در این کلام سه احتمال وجود دارد:

مراد از لا صلاه نفی حقیقت باشد. (لا صلاه حقیقه الا بفاتحه الکتاب)

مراد نفی صحت باشد. (لا صلاه صحیحه الا بفاتحه الکتاب)

مراد نفی کمال باشد. (لا صلاه کامله الا بفاتحه الکتاب)

فقط در صورتی که احتمال اول را قبول کنیم این دلیل می تواند برای صحیحی مفید باشد. در این حال اگر فقط یک جزء از نماز ساقط شود اصلا نمازی محقق نشده است. بنابراین نماز باید به شکل صحیح و تام الاجزاء و الشرایط اتیان شود و الا فاسد می شود.

اگر مراد نفی صحت باشد این دلیل به کار صحیحی نمی آید زیرا ممکن است نمازی صحیح نباشد ولی با این حال صلاه باشد. هکذا اگر احتمال سوم اراده شده باشد. مثلا در روایت آمده است لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد. نماز در این صورت نماز هست ولی نماز کامل نیست.

بنا بر این باید محقق خراسانی ثابت کند که اولی مراد است تا بعد به آن بتواند استدلال کند.

و اما علت اینکه دومی و سومی مراد نیست مخالفت آنها با اصاله الاطلاق می باشد زیرا دومی و سومی قید می خواهد دومی باید مقید به صحت و سومی باید مقید به کمال باشد. با اجرای اصاله الاطلاق این دو قید را حذف می کنیم و فقط احتمال اول ثابت می شود و با آن مراد ما نیز ثابت می گردد.

یلاحظ علیه:

اولا: همان اشکالی که بر دلیل قبلی وارد کردیم بر این هم وارد می شود و آن اینکه اصاله الاطلاق اصل عقلائی است و عقلاء به دنبال مراد هستند نه به دنبال کیفیت اراده. در اینجا نیز می خواهیم ثابت کنیم که لفظ صلاه بر صحیح وضع شده است نه بر اعم بنا بر این ما در مقام کشف المراد نیستیم بلکه در مقام استفاده ی نکته ای در علم اصول هستیم و آن اینکه می خواهیم اصاله الاطلاق را جاری کنیم تا نفی حقیقت ثابت شود و به دنبال آن ثابت گردد که لفظ صلاه بر صحیح وضع شده است. عقلاء چنین کاری را انجام نمی دهند.

دلیل قائلین به صحیح و اعم ۹۴/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل قائلین به صحیح و اعم

محقق خراسانی در قول به صحت پنج دلیل ذکر کرده است و به دلیل پنجم رسیده ایم فنقول:

الدلیل الخامس: دیدن العقلاء فی وضع الالفاظ

صاحب کفایه این دلیل را با چهار مقدمه بیان می کند که خلاصه ی آنها این است که:

دیدن عقلاء بر این است که الفاظ را بر صحیح وضع می کنند اگر بگویند خانه مراد خانه ی صحیح است.

علت این نوع وضع این است که کثرت ابتلاء به صحیح برای ایشان بیشتر از ابتلاء به فاسد است.

شارع هم از همین راه پیروی کرده است و صحیح برای او مطرح است نه فاسد

شارع مقدس از این روش تخطی نکرده است.

نقول: این بیان ناقص است زیرا می توان عکس آن را ثابت دانست و آن اینکه همانطور که ابتلاء بر صحیح زیاد است، ابتلاء به فاسد هم زیاد است بر این اساس بیشتر سؤالات راویان از نمازهای فاسد بوده است از این رو اینکه نماز فاسد برای شارع مطرح نبوده است بر خلاف ضرورت است.

ص: ۳۰۶

ما این دلیل را به شکل دیگری تقریر می کنیم و آن اینکه می گوییم: ما معتقدیم غایت، فعل را تحدید و اندازه گیری می کند مثلا نجار که صندلی می سازد برای آن است که مردم روی آن بنشینند همچنین است در بافت قالی و امثال آن و افعال عقلاء همواره برای غرض و غایاتی است که در نظر دارند. غایت آنها این است که کار صحیحی را ارائه دهند تا بتوانند از آن بهره

بگیرند. بنا بر این هنگام وضع هم لفظ را بر صحیح نامگذار می کنند زیرا معنا ندارد در میان عقلاء نامگذاری بر اعم باشد ولی غرض و غایت، اخص باشد بنابراین شارع هم باید لفظ را بر چیز صحیحی وضع کند. مثلا صلاه برای رسیدن به غایتی که تهذیب نفس می باشد تشریع شده است و این موجب می شود صلاه بر چیزی وضع شود که با این هدف ملائم باشد و آن نماز صحیح است نه نماز فاسد.

ظاهرا این دلیل، دلیل خوبی است.

ادله ی قائلین به اعم:

دلیل اول: تبادر یعنی از کلمه ی صلاه اعم از صحیح و فاسد تبادر می کند.

یلاحظ علیه: تبادر یک دلیل وجدانی است و برای کسی که این وجدان را دارد قانع کنند هست ولی برای کسی که این وجدان را ندارد، تبادر نمی تواند قانع کننده باشد و الا مشاهده شده است که قائل به صحیح هم به آن تمسک کرده است.

دلیل دوم: عدم صحه السلب یعنی نمی توانیم بگوییم: الصلاه الفاسده لیست بصلاه

یلاحظ علیه: جواب آن مانند جواب از تبادر است. این دو دلیل حتی از طرف قائلین به صحت هم قابل قبول نیست.

ص: ۳۰۷

دلیل سوم: صحه التقسیم

می توانیم بگوییم: الصلاه اما صحیحه او فاسده و در منطق آمده است که تقسیم در صورتی صحیح است مَقسم در تمام اقسام حضور داشته باشد مانند الانسان اما کاتب او غیر کتاب و الا تقسیم باید اعم از مقسم باشد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی اشکال می کند که این تقسیم در عصر ما صحیح است ولی نمی دانیم آیا در عصر رسول خدا (ص) هم صحیح بوده است یا نه؟

اللهم الا ان یقال به وسیله ی اصاله عدم النقل ثابت می کنیم است تقسیم در زمان رسول خدا (ص) هم صحیح بوده است و الا لازم می آید که در زمان رسول خدا (ص) یک معنا و اکنون معنای دیگری داشته باشد و این با اصاله عدم النقل در تنافی است.

دلیل چهارم: حدیث الولایه

أَبُو عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْکُوفِیِّ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ فُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَی خَمْسٍ عَلَی الصَّلَاهِ وَ الزَّکَاهِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَایَهِ وَ لَمْ یُنَادَ بِشَیْءٍ کَمَا نُودِیَ بِالْوَلَایَهِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَکُوا هَذِهِ یَعْنِی الْوَلَایَهَ. (1) فلو ان احدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایه لم یقبل منه صلاه و لا صوم.

با ولایت است که انسان می تواند عمل و عبادت صحیح را از فاسد تمییز دهد.

ولایت همان عمل قلبی و اعتقادی است. امام علیه السلام در این روایت می فرماید: اهل سنت و کسانی که قائل به ولایت نیستند به همان چهار تا تمسک کرده اند: (فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ) نماز آنها از نظر ما فاسد است ولی با این حال امام علیه السلام به نماز آنها نماز اطلاق کرده است بنابراین صلاه اسم برای اعم از صحیح و فاسد می باشد. اگر نماز برای صحیح بود عبارت فوق در اخذ الناس بالصلاه باید به معنای اخذ به نماز صحیح باشد و حال آنکه آنها چنین کاری نمی کنند و باید امام علیه السلام می فرمود: لم یأخذ الناس بالخمس.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۱۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

یلاحظ علیه:

اولا: این مسأله اختلافی است که آیا نماز اهل غیر ولایت صحیح است ولی مقبول نیست و ثواب به آن تعلق نمی گیرد یا اینکه از اصل باطل می شود. استدلال فوق در صورتی قابل قبول است که قول دوم را قبول کنیم و بگوییم نماز آنها باطل است. اگر ما قائل به اول باشیم استدلال مزبور تمام نمی باشد.

ثانیا: صحیح گاه صحیح مسمی است که همان عملی است که جامع الاجزاء و الشرایط باشد. مثلا نماز صحیح یعنی تمامی اجزاء و شرایط لازم که مختص نماز است را دارا باشد.

صحیح گاه صحیح مأمور به است. یعنی شرایط عامه ای مانند اسلام، قصد قربت و ولایت وجود دارد که داخل در مسمی نیستند بلکه داخل در مأمور به می باشند. آنچه محل بحث است شرایط خاصه است نه عامه. نماز عامه از نظر شرایط خاصه صحیح است ولی در عین حال باطل است چون شرایط عامه که یکی از آنها ولایت است را ندارد.

بنا بر این منافاتی بین این نیست که بگوییم الفاظ عبادات برای صحیح وضع شده است ولی در عین حال عمل کسانی که نماز صحیح را به جا می آورند باطل باشد. بنا بر این اخذ الناس بالاربع یعنی اخذ به نماز و حجی کرده اند که از لحاظ شرایط خاصه صحیح بوده است.

ثالثا: شیخ انصاری می فرماید: اخذ الناس بالاربع حسب زعمهم لا حسب زعمنا

دلیل پنجم: الحدیث النبوی

در روایات است که زنی خدمت پیامبر اکرم (ص) آمد و گفت حائض است و رسول خدا (ص) به او فرمود: (دَعِی الصَّلَاةَ أَیَّامَ أَقْرَائِکِ) (۱) یعنی موقعی که حائض هستی نماز نخوان.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۸۵، ط دار الکتب الاسلامیه.

استدلال به این گونه است که دعی الصلاه امر است و امر در صورتی صحیح است که فرد قادر بر متعلق باشد. در جایی که فرد قادر به متعلق نیست امر لغو است مثلا اگر کسی بگوید: طر الی السماء امر او لغو می باشد. بنابراین امر پیامبر اکرم (ص) به نماز نخواندن به معنای این است که حائض قادر است نماز بخواند و الا امر لغو بود. از طرفی دیگر، زن حائض بر نماز فاسد قدرت دارد نه نماز صحیح. بنابراین برای خروج امر از لغویت باید بگوییم که نماز بر اعم از صحیح و فاسد وضع شده است یعنی رسول خدا (ص) به او می فرماید: نماز فاسد را هم نخوان

یلاحظ علیه: صاحب کفایه جواب می دهد و می فرماید: امر مزبور مولوی نیست تا گفته شود شرط صحت آن این است که مخاطب، قادر بر امتثال باشد. امر مزبور امر ارشادی است و ارشاد به مانعیت است و اینکه حیض مانع از نماز است یعنی اگر نماز بخوانی باطل است (آن نماز صحیح را نمی توانی اتیان کنی)

به عبارت دیگر همان گونه که (لا صلاه الا بطهور) ارشاد به شرطیت طهارت است در ما نحن فیه هم ارشاد به مانعیت حیض می باشد.

ثانیا: ما که می گوییم: نماز بر صحیح وضع شده است مراد ما صحیح قبل از آن نهی است.

دلیل ششم: صحه تعلق النذر بترک الصلاه فی مکان المکروه

بعضی از نمازها مکروه است مانند نماز در حمام. من می توانم نذر کنم و بگویم لله علیّ که اگر در امتحان قبول شدم در حمام نماز نخوانم. این نذر صحیح است و اگر در حمام نماز بخوانم حنث محقق می شود. این دلیل بر این است که صلاه وضع بر اعم شده است چرا که اگر بر صحیح وضع شده بود بعد از تعلق نذر به آن، نماز منهی عنها و باطل و مبغوض می باشد نه صحیح و نهی در عبادات مستلزم فساد است در نتیجه ناذر نمی تواند آن نذر را حنث کند زیرا هرگز نمی تواند نماز صحیح را در حمام بخواند تا نذر حنث شود.

و به تعبیر دیگر همانطور که صاحب کفایه می گوید: یلزم من فرض وجود الشیء عدمه. یعنی اگر لفظ صلاه اسم برای صحیح باشد لازمه اش این است که از وجودش عدمش لازم بیاید یعنی نذر می کنم نماز صحیح را در حمام نخوانم و حال آنکه بعد از نذر هرگز نمی توانم نماز صحیح بخوانم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این اشکال را بررسی می کنیم و نظر محقق بروجردی و امام قدس سره را بیان می کنیم.

استدلال قائل به اعم و ثمره ی بحث ۹۴/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال قائل به اعم و ثمره ی بحث

آخرین استدلال اعمی این است که انسان می تواند نذر کند که در مواضع مکروه مانند حمام نخواند به این گونه که نذر کند: لله علیّ اگر در امتحان قبول شوم در حمام نماز واجب یا مستحب نخوانم. همه قبول دارند که هم نذر او منعقد است و هم اگر در حمام نماز بخواند نذر او حنث شده باید کفاره دهد. اگر اسامی عبادات اسم برای اعم باشد مشکلی پیش نمی آید ولی اگر اسم برای صحیح باشد هم باید گفت که حنث محقق نشود و ثانیا از وجود شیء عدم آن لازم بیاید.

حنث محقق نمی شود زیرا نهی در عبادات موجب فساد است و بنا بر این اگر نماز را در حمام بخواند فاسد است و حال آنکه او نذر کرده بود نماز صحیح را در حمام نخواند و هرگز نخواهد توانست در حمام، نماز صحیح بخواند.

دیگر این از وجود آن عدم لازم می آید زیرا من نذر می کنم در حمام نماز صحیح نخوانم و حال آنکه هرچند موقع نذر، نماز مزبور صحیح است ولی بعد از تحقق نذر، نماز فاسد و باطل می باشد.

ص: ۳۱۱

محقق خراسانی از آن دو جواب می دهد:

اول اینکه اگر قائل شویم که نماز وضع برای صحیح شده است اصلا نذر مزبور منعقد نمی شود. استدلال مستدل بر فرض صحت نذر است و ما اصل آن را منکر می شویم.

دوم اینکه باید دید که مراد از صحیح آیا صحیح قبل از نذر است یا قبل و بعد از نذر. واضح است که مراد صحیح قبل از نذر است و با این توضیح هر دو اشکال مرتفع است. زیرا اگر در حمام نماز بخوانم حنث محقق می شود زیرا متعلق نذر من صحیح قبل از نذر بوده است.

همچنین از وجود شیء عدمش لازم نمی آید زیرا من صحیح قبل از نذر را نذر کرده ام و الآن هم صحیح قبل از نذر را در حمام خوانده ام بنا بر این از وجودش وجود لازم آمده است. مستشکل تصور کرده است که متعلق نذر صحیح قبل و بعد از نذر است و حال آنکه متعلق نذر، صحیح نسبی بوده است نه صحیح مطلق.

جواب آیه الله بروجردی: ایشان می فرماید: اصلا نذر در حمام صحیح نیست زیرا در متعلق نذر شرط است که رجحان وجود داشته باشد یعنی فعل شیء دارای مصلحت باشد و اگر ترک را نذر می کنند باید دارای آلودگی باشد. نماز در حمام چنین نیست زیرا فعلش راجح است و هیچ آلودگی ای ندارد. نماز در حمام آلودگی ندارد بلکه فقط به معنای این است که ثوابش کمتر است. اگر اقل ثوابا بودن سبب آلودگی باشد باید بگوییم اگر کسی نذر کند در خانه نماز نخواند باید نذرش منعقد باشد. بنا بر این کراهت نماز در حمام به معنای اقل ثوابا نسبت به غیر حمام است کما اینکه خانه نسبت به مسجد محل و مسجد نسبت به مسجد جامع هر کدام اقل ثوابا هستند.

ص: ۳۱۲

یلاحظ علیه: به نظر ما نماز در حمام دارای نقص و یک نوع آلودگی است زیرا در روایات است که حمام مکانی است که جای آلودگی است و در آن جنب، حائض و افراد کثیف حضور می یابند و حتی در روایات است که محل جن و امثال آن می باشد. بنا بر این حمام مانند ظرف غیر قابل است مانند این است که آب زلال را در ظرف کثیفی ریخته به مولی تقدیم کنیم. نمی توان نماز در حمام را به نماز در بیت مقایسه کرد. نماز در بیت می تواند به معنای اقل ثوابا باشد ولی حمام چنین نیست.

ثم ان المحقق الحائری و امام قدس سره جواب سومی از استدلال اعمی جواب داده اند و گفته اند: ما معتقدیم که نماز اسم برای صحیح است و در عین حال حنث نیز محقق است و از همچنین وجود شیء عدم آن لازم نمی آید به این بیان که ما نحن فیه از قبیل اجتماع امر و نهی است و امر مثلا- روی صلاه فجر رفته است و از آن سو نهی روی حنث نذر رفته است نه روی صلاه بنا بر این نماز منهی عنه نیست. بنا بر این مأمور به با منهی عنه متفاوت است. بنا بر این چون ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم نماز فرد مزبور در حمام صحیح است مانند کسی که در خانه ی غصبی نماز می خواند که نمازش صحیح است. بنا بر این اگر کسی قائل به اجتماع امر و نهی شده باشد نماز مزبور باید صحیح باشد هرچند حنث نذر نیز محقق می شود.

ص: ۳۱۳

ثمره ی بحث صحیح و اعم

ثمره ی اول: جواز التمسک بالاطلاق علی القول بالاعم و عدم علی القول بالاخص

اگر کسی اعمی باشد می تواند به اطلاقات تمسک و الا نمی تواند.

توضیح ذلک: اگر در جزئیت و شرطیت شک کنیم مثلا شک کنیم آیا استعاذه (اعوذ بالله من الشیطان الرجیم) جزء نماز است یا نه قائل به اعم می گوید: برای تمسک به اطلاق باید موضوع را احراز کنیم و در طواری و اطراف آن شک کنیم. مثلا مولی گفته است: اعتق رقبه. در این جا موضوع که رقبه است محرز است ولی اگر شک کنیم آیا باید مؤمنه باشد یا غیر مؤمنه هم می شود در اینجا می توان به اطلاق تمسک کرد. در ما نحن فیه، موضوع برای قائل به اعم محرز است زیرا او می گوید: نماز برای ارکان اربعه وضع شده است و شک در حواشی آن است که آیا استعاذه هم جزء است یا نه که با تمسک به اطلاق آن را نفی می کند.

اعمی می گوید: در ما نحن فیه یک مسمی داریم و یک مأمور به. مسمی همان ارکان اربعه است که محرز است و شک در استعاذه از باب شک در مأمور به است که با تمسک به اطلاق آن را حذف می کنیم.

اما قائل به صحیح چون همه چیز را در مسمی خلاصه می کند و کاری به مأمور به ندارد بنا بر این هنگام شک در استعاذه شک می کند که آیا مسمای نماز بدون استعاذه محق است یا نه. به عبارت دیگر شک او در وجود موضوع و عدم آن می باشد (بر خلاف اعمی که موضوع را احراز می کند و در مأمور به شک می کند) بنابراین کسی که قائل به صحیح است باید احتیاط کند و استعاذه را انجام دهد. ولی اگر قائل به اعم باشی می توانیم به اطلاقات تمسک کنیم و استعاذه را جزء ندانیم.

ص: ۳۱۴

از این استدلال به وجوهی جواب داده اند:

الجواب الاول: بنا بر قول به صحیح حتی اگر نتوانیم به اطلاقات تمسک کنیم ولی می توان به اطلاقات بیانیه تمسک کنیم. مثلا امام باقر علیه السلام فرمود: ظرف و آبی بیاورید تا وضوی رسول خدا (ص) را برای شما حکایت و تعریف کنیم. آب آوردند و وضوی رسول خدا (ص) را عملا انجام داد. حال اگر شک کنیم که آیا شستن گوش نیز لازم است یا نه (کما اینکه حنفی ها شستن آن را لازم می دانند) می گوییم: اطلاق بیانی مزبور آن را نفی می کند.

هکذا در روایت دیگری می بینیم که فردی که حماد نام دارد خدمت امام علیه السلام می رسد و نمازی می خواند. امام علیه السلام به او می فرماید: چه زشت است فردی شصت، هفتاد سال عمر کند و نمازش این گونه باشد بعد خود دو رکعت نماز با تمام مستحبات و واجبات به جا می آورد. در این حال اگر ببینیم حضرت در نماز استعاذه نکرد متوجه می شویم که استعاذه جزء نماز نیست.

یلاحظ علیه: این اشکال بر ثمره وارد نیست زیرا بحث ما در اطلاقات بیانیه نیست بلکه بحث در اطلاقات لفظیه است. به این معنا که صحیحی از تمسک به آن محروم است ولی اعمی محروم نیست. (و الا ـ هر دو می توانند به اطلاقات بیانیه تمسک کنند).

الجواب الثانی: این ثمره حتی بنا بر قول به اعمی نیز باطل است زیرا اطلاقات لفظیه غالبا در مقام بیان نیستند بلکه در مقام اجمال و اهمال می باشند و حال آن یشترط فی التمسک بالاطلاق کون المتکلم فی مقام البیان. از این رو اقیموا الصلاه در مقام بیان نیست بلکه صرفا به شکل مهمل می گوید که نماز واجب است. مانند پزشکی که انسان را در بازار می بیند و از زردی چهره می گوید: باید دارو مصرف کنی.

یلاحظ علیه: این گونه نیست که اطلاقات لفظیه در مقام بیان نباشند زیرا مثلا آیه ی وضو در مقام بیان است و می گوید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ) (۱)

همچنین است در مورد آیه ی صوم که می گوید: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ وَ مَنْ کانَ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّهٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ) (۲) و همچنین آیات قبل و بعد آن.

ثمرات قول به صحیح و اعم ۹۴/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات قول به صحیح و اعم

برای این بحث چند ثمره ذکر شده است:

ثمره ی اولی را دیروز بحث کردیم و آن اینکه در تمسک به اطلاق شرط (۳) است که موضوع را ابتدا احراز کنیم و بعد به اطلاق تمسک کنیم. مثلا مولی گفته است: اعتق رقبه. در این جا موضوع که رقبه است باید احراز شود و سپس در احوالات آن به اطلاق تمسک کنیم. اگر قائل به صحیح شویم در شک در شرایط و اجزاء نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم زیرا هنگام شک نمی دانیم نماز صحیح محقق شده است یا نه. اما اعمی می گوید: در ما نحن فیه یک مسمی داریم و یک مأمور به. مسمی همان ارکان اربعه است که محرز است و شک در استعاذه از باب شک در مأمور به است که با تمسک به اطلاق آن را حذف می کنیم.

از این استدلال به وجوهی (۴) جواب داده اند:

ص: ۳۱۶

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۳.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۴.

الجواب الاول: بنا بر قول به صحیح حتی اگر نتوانیم به اطلاقات لفظیه تمسک کنیم (چون از باب شک در موضوع است) ولی می توان به اطلاقات بیانیه تمسک کنیم.

یلاحظ علیه: این اشکال بر ثمره وارد نیست زیرا بحث ما در اطلاقات بیانیه نیست بلکه بحث در اطلاقات لفظیه (۱) است. به این معنا که صحیحی از تمسک به آن محروم است ولی اعمی محروم نیست. (و الا هر دو می توانند به اطلاقات بیانیه تمسک کنند).

الجواب الثانی: اطلاقات لفظیه غالبا در مقام بیان اصل تشریع (۲) است نه در مقام بیان شرایط و حدود و حال آن یشترط فی التمسک بالاطلاق کون المتکلم فی مقام البیان.

یلاحظ علیه: این گونه نیست که اطلاقات لفظیه در مقام بیان نباشند زیرا مثلا آیه ی وضو و صوم و حج در مقام بیان است.

الجواب الثالث: اعمی نیز مانند صحیحی نمی تواند به اطلاق تمسک کند زیرا در نزد اعمی هرچند مسمی (۳) محرز است ولی مأمور در نزد او به مقید به صحت است و او نیز نماز را باید به شکل صحیح اقامه کند هرچند مسمی اعم می باشد. در نتیجه اگر در جزئیت استعاذه شک کند شک او به این بر می گردد که آیا بدون استعاذه، نماز صحیح است یا نه. بنا بر این شک به شک در موضوع بر می گردد.

یلاحظ علیه: اذ فرق بین ان یکون المأمور به ذات الصلاه الصحیحه و بین کونه الصلاه المقیده بعنوان الصحه.

ص: ۳۱۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۶.

اگر اولی باشد اعمی می تواند به اطلاق تمسک کند ولی در صورت دوم نمی تواند.

توضیح ذلک: در اولی ذات صلاه واجب است و عنوان (صحت) قید نمی باشد بلکه عنوان مشیر است. مثلا مولی می گوید: اکرم المعمم. در اینجا معمم قید نیست بلکه عنوانِ مشیر به موضوع که عالم است می باشد در نتیجه اگر عالمی وجود داشته باشد ولی معمم نباشد او را هم باید اکرام کرد. هکذا اگر مولی بگوید: الواجب هو ذات الصلاه الصحیحه در اینجا لفظ صحیحه اشاره به تام الاجزاء و الشرایط دارد.

اما دومی از قبیل شک در موضوع است یعنی نمی دانیم بدون استعاذه آیا عنوان صحت صدق می کند یا نه. به آن شک در موضوع و یا شک در سقوط و یا شک در محصّل می گویند.

این سه اشکال بر ثمره قابل جواب بود. اما دو اشکال دیگر بر این ثمره ایراد شده است که قابل جواب و رد نیست.

جواب چهارم: مطابق مبنای ما که قائل بودیم این عناوین قبل از اسلام هم بوده است و در همین معانی استعمال می شده است (ما حقیقت شرعیه را منکر شده و در عوض قائل به حقیقت عرفیه شده بودیم) مطابق این مبنا صحیحی می تواند به اطلاقات لفظیه تمسک کند البته با این شرط که مسمی عند العرب احراز شود زیرا در این حال شک به شک در موضوع بر نمی گردد. به بیان دیگر اگر شک کردیم جزء زائدی مانند استعاذه دخیل در مسمی هست یا نه و در این حال احراز کردیم که نزد عرب چه چیزی صحیح است در این حال می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و جزء زائد را حذف کنیم. با این بیان صحیحی هم مانند اعمی می تواند به اطلاقات تمسک کند. مثلا اگر ندانم آیا فروبردن سر در زیر آب مبطل روزه است یا نه به عرف مراجعه می کنیم اگر آنها این را مبطل بدانند فبها و الا به اطلاق صوم تمسک می کنیم و آن را مبطل نمی دانیم.

جواب پنجم: این ثمره مهم نیست زیرا غایه ما فی الباب این است که علی القول به صحیحی در کتاب صلاه و صوم و حج دلیلی نداریم ولی علی القول به اعمی دلیلی برای مراجعه داریم. این ثمره نمی تواند ثمره ی مسأله ی اصولیه باشد. مسأله ی اصولیه باید در تمامی ابواب فقهی جاری شود و صرف دلیل داشتن و نداشتن مساله ی اصولیه نیست. مانند اینکه بگویند در فلان مسأله خبر واحد هست و در فلان مسأله نیست. این بحث بهتر است از مبادی علم فقه محسوب شود.

الثمره الثانیه (۱) : تمسک به برائه یا اشتغال

ثمره ی قبلی مربوط به تمسک به اطلاق لفظی بود که دلیلی اجتهادی است ولی در این ثمره سخن از دو اصل عملی است.

مثلاـ شک داریم آیا استعاذه جزء است یا نه. اعمی می تواند به اصل برائت تمسک کنم و بگوی: به دلیل رفع عن امتی ما لا یعلمون استعاذه جزء نیست زیرا شک مزبور از قبیل شک در اقل و اکثر است ولی صحیحی چون شک در مسمی دارد و نمی داند بدون استعاذه آیا مسمی وجود دارد یا نه او نمی تواند به اصل برائت تمسک کند زیرا شک او به مصداق بر می گردد و شک او از قبیل شک در محصّل است زیرا در تمسک به برائت ابتدا باید موضوع محرز باشد.

یلاحظ علیه: جواب آن را قبلا خواندیم و آن اینکه موضوع له بسیط نیست بلکه عبارت است از خضوع و خشوعی که با اجزاء مذکور همراه است بنا بر این موضوع له مرکب می باشد. بنا بر این مثلا نه جزء قطعی است و در دهمی شک می کنیم که در آن برائت جاری می کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۷.

الثمره الثالثه (۱) : این ثمره در نذر ظاهر می شود.

اگر کسی نذر کند که اگر در امتحانات قبول شود به یک مصلی صد تومان بدهد. حالی کسی نماز می خواند و نمازش باطل است. اگر نماز برای اعم وضع شده باشد می تواند صد تومان را به او داد و برائت ذمه حاصل می شود ولی اگر نماز برای نماز صحیح وضع شده باشد نمی توان با اعطاء صد تومان به فرد مزبور ذمه را بری کرد.

یلاحظ علیه: پرداختن و عدم آن بستگی به این ندارد که لفظ نماز بر چه چیزی وضع شده باشد. بلکه به این بستگی دارد که نیت ناذر چه بوده است. اگر نیت کرده باشد به مطلق نمازگزار چه نمازش صحیح باشد و چه فاسد صد تومان بدهم به هر دو می توانم بدهم هر چند اگر قائل به صحیح باشم و اگر نیت کنم که صد تومان به کسی بدهم که نمازش صحیح است به فاسد نمی توانم بدهم حتی اگر قائل به اعم باشم.

علاوه بر این، این مورد نمی تواند به عنوانه ثمره معرفی شود بلکه در آن فقط موضوع نذر تشریح شده است و تشریح آن نمی تواند نتیجه ی مسأله ی اصولیه باشد. مساله اصولیه باید کبری برای استنباط مسائل شرعی باشد.

الثمره الرابعه (۲) : ظهور ثمره در محاذات نماز مرد با زن

آیت الله خوئی این ثمره را ذکر می کند و آن اینکه بسیاری از فقهاء فتوا می دهند که اگر مرد و زن محاذات هم نماز بخوانند نماز هر دو باطل است. حال اگر زنی نماز را بخواند و مردی هم در محاذات او نماز بخواند. در این حال اگر نماز زن باطل باشد ثمره واضح می شود. به این معنا که اگر نماز برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد نماز مرد هم باطل است زیرا نماز زن هر چند باطل است ولی نماز است و مرد هم نباید محاذی نماز زن باشد.

ص: ۳۲۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۰۹.

ولی اگر لفظ نماز برای صحیح وضع شده باشد در این حال نماز زن چون فاسد است به آن نماز گفته نمی شود در نتیجه نماز مرد صحیح می باشد.

یلاحظ علیه: اولا: هر چند قائل به اعم شویم و بگوییم الفاظ عبادات اسم برای اعم است ولی روایات ناهیه از محاذات ناظر به نماز صحیح است. بنابراین اگر نماز زن فاسد باشد در هر حال نماز مرد صحیح است حتی اگر قائل به اعم شویم. بنا بر این تسمیه و وضع بر صحیح یا اعم در اینجا هیچ وجهی ندارد.

ثانیا: این مورد نمی تواند به عنوان ثمره ی مسأله ی اصولیه قرار گیرد (مانند ثمره ی قبل)

خلاصه اینکه این مسأله با این همه طول و تفصیلی که دارد هیچ ثمره ای ندارد هرچنا ما قائل به صحیح شده ایم. با این حال بیان این مسأله موجب شکوفایی ذهن فقیه می شود.

تم الکلام فی اسماء العبادات (۱) (۲) و بقی الکلام فی اسماء المعاملات. (یعنی کلماتی مانند بیع، اوفوا بالعقود، صلح و امثال آن و حتی نکاح و طلاق برای صحیح وضع شده است یا اعم.)

صحیح و اعم در الفاظ معاملات ۹۴/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحیح و اعم در الفاظ معاملات (۳) (۴)

بحث در صحیح و اعم است و مبحث عبادات را تمام کردیم و اکنون به سراغ مقام دوم می رویم که صحیح و اعم در الفاظ معاملات است. یعنی کلمه ی بیع آیا برای بیع صحیح وضع شده است یا برای اعم از صحیح و فاسد و همچنین است در مورد کلمه ی نکاح و مانند آن.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۲۱۰.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۲۱۰.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۲.

برای روشن شدن مطلب چند امر را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

الامر الاول: عنوان البحث (۱)

بحث در عبادات جنبه ی شرعی داشت و بحث در این بود که آیا شارع لفظ صلاه را بر صحیح وضع کرده است یا بر اعم، زیرا

شارع مخترع این الفاظ بود و نوع وضع آن بر صحیح یا فاسد در دست او بود. ولی بحث در معاملات جنبه ی عرفی دارد زیرا بیع، اجاره و نکاح از مخترعات عقلاء و عرف است از این رو نباید پای شرع را به میان بکشیم و در عوض باید بگوییم: آیا عرفِ عرب کلمه ی بیع را بر صحیح وضع کرده است یا بر اعم.

الامر الثانی: اختصاص البحث بالوضع للاسباب

معاملات دارای اسباب و مسبباتی است. اسباب آن مانند بعت و اشتریت است و به عبارت دیگر در بیع عبارت است از: ایجاب و قبول که از روی اختیار از فرد بالغ و عاقل صادر می شود به شرط اینکه مبیع، شرعا مملوک باشد. همچنین است در مورد نکاح که اسباب آن عبارت است از: الایجاب و القبول بین المرء و المرأه عن رضی مقرونا بالصداق.

مسببات چیزی است که از آن اسباب حاصل می شود که عبارت است از ملکیت مبیع برای مشتری و ملکیت ثمن برای بایع. در اجاره نیز مستاجر مالک منفعت می شود و موجر مالک اجرت می گردد.

ص: ۳۲۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۱۰.

بنا بر این اسباب غالبا مرکب است در حالی که مسبَّب غالبا امری است بسیط. حال این بحث مطرح است که بحث صحیح و اعم در معاملات در مورد اسباب است یا در مسببات. نزاع مزبور در صورتی جاری است که قائل شویم اسماء معاملات برای اسباب (۱) (۲) وضع شده باشد نه مسببات.

توضیح ذلک: درباره ی الفاظ معاملات دو نظر است: یک نظر این است که این الفاظ بر اسباب وضع شده است. مراد از الفاظ همان عقد مؤثر (ایجاب و قبول) است. مثلا کلمه ی بیع بر ایجاب و قبول وضع شده است (البته با رعایت شرایطی) اگر این مبنا را قبول کنیم بحث صحیح و اعم جاری می شود مثلا اگر در ایجاب و قبول عربیت (۳) ، یا تقدمِ ایجاب بر قبول را شرط بدانیم این بحث مطرح می شود که در لغت عرب آیا ایجاب و قبول وضع شده است بر ایجاب و قبولِ عربی، یا بر اعم.

اما اگر قائل شویم الفاظ معاملات بر مسببات وضع شده است. به این معنا که این الفاظ بر ما یحصل من الاسباب وضع شده است یعنی بیع به معنای ملکیتِ عین است و یا اجاره به معنای ملکیتِ اجاره و نکاح به معنای ملکیت بضع است. در این حال بحث صحیح و اعم جاری نمی شود. زیرا مسبب امر بسیطی است؛ یا هست و یا نیست، اگر باشد یعنی صحیح است و اگر نیست یعنی دیگر وجود ندارد نه اینکه هست ولی فاسد است. امور اعتباری مانند ملکیت امرشان دائر بین وجود و عدم است و نمی تواند باشد ولی به شکل ناقص. (مانند نقطه و یا فتحه که یا هست و یا نیست.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۲۱۱.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۳۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۲۱۱.

الامر الثالث (۱) : اختلاف الشرع و العرف فی بعض المعاملات (این بحث هم در کفایه مطرح است و هم در اول بیع در کتاب مکاسب.)

لاـ شک که بیع شرعی و عرفی با هم تفاوت هایی دارند. مثلا شرع می گوید: بیع خمر و یا خنزیر فاسد است زیرا مبیع باید بتواند به ملکیت در آید و یا ثمن مغنیه سحت می باشد. عرف همه ی اینها را صحیح می داند مثلا در غرب فروش خمر و امثال آن بسیار رایج است.

بحث در این است که اختلاف شرع و عرف در مفهوم (۲) بیع است یعنی آیا عرف، بیع را جوری تعریف می کند که همه ی موارد فوق را شامل شود ولی شارع به گونه ای تعریف می کند که آنها را شامل نشود؟ به عبارت دیگر آیا اختلاف عرف و شرع در موضوع له است یعنی موضوع له بیع نزد رسول خدا (ص) غیر از موضوع له بیع عند العرف است بدین گونه که مفهوم در نزد شرع مضیّق است و در نزد عرف موسّع و یا اینکه اختلاف در موضوع له نیست بدین معنا که مفهوم این الفاظ نزد شرع و عرف یکی است و اختلاف آنها در مصادیق است و چون شارع عقل برتری دارد مصادیقی را از مفهوم خارج کرده است.

به هر حال این مسأله بین فقهاء محل اختلاف است و محقق خراسانی (۳) (۴) تبعا للشیخ الانصاری قائل به قول دوم است و قائل هستند که بیع و نکاح و اجاره و مانند آن در نزد عرف و شرع همه از نظر مفهوم عبارتند از: العقد المؤثر. آنچه اختلاف دارند از لحاظ مصداق است مانند شبحی که از دور مانند آب به نظر می آید ولی کسی که از واقعیت خبر دارد می گوید سراب است. در نتیجه عرف مصداقی را به عنوان عقد مؤثر می داند ولی شارع او را تخطئه می کند و می گوید: آن مورد مصداق عقد مؤثر نیست. بنا بر این اختلاف در اصل مفهوم نیست بلکه در مصداق است یعنی عرف آن را مصداق می داند و شارع نمی داند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۲۱۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۲۱۲.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۳۳.

یلاحظ علیه (۱) : ما با نظر محقق خراسانی و شیخ انصاری موافق نیستیم و می گوییم: ممکن است اختلاف بین شرع و عرف در مفهوم باشد. اگر بگوییم بیع برای عقد مؤثر وضع شده است در این صورت بین شرع و عرف اختلافی نیست ولی اگر در تعریف بیع قیودات بسیاری را داخل کنیم مثلا بگوییم: البیع بمعنی العقد الموثر للتملیک المتقدم ایجابه علی القبول بشرط ان یکون منجزا و یکون البایع عاقلاـ بالغا مختارا و یکون العین طاهرا، له منفعه محلله. در این صورت بین شرع و عرف اختلاف است یعنی بیع نزد شرع باید همه ی آن قیودات را دارا باشد ولی بیع نزد عرف بسیار کمتر است و شاید فقط قید بلوغ و چند تای دیگر را دخیل بداند و قیوداتی مانند طهارت مبیع و امثال آن را داخل نداند. بنابراین اختلاف بین شرع و عرف به اختلاف به مفهوم باز می گردد. مثلا شارع در مفهوم بیع تملک را شرع می داند ولی عرف شرط نمی داند. بنا بر این محقق خراسانی این امر را مسلم فرض کرده است که مفهوم بیع، عقد مؤثر است و بعد آن اشکال را مطرح می کند.

همچنین آیت الله حجّت این اشکال را مطرح می کند که اینکه شنیده ایم در بعضی از اوقات کسی کسی را تخطئه می کند (مثلا شرع، عرف را تخطئه می کند) این مربوط به امور تکوینی است. یعنی من می گویم آنی که می بینم آب است ولی فرد دیگری می گوید سراب است و یا می گویم: صبح طلوع کرده است و دیگری می گوید این صبح کاذب است نه صبح صادق.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۱۲.

اما در امور اعتباری (۱) ، هر معتبِری برای خودش قانون گذار است و به صرف اعتبار کار تمام می شود امور اعتباری واقع معینی ندارد که با آن موارد را بسنجیم. بر این اساس شارع می گوید نزد من (ما یُملك) بودن شرط است و عرف می گوید شرط نیست. بر این اساس هر مملکتی برای خود قانون خاص خود را دارد و معنا ندارد که یکی قانون دیگری را تخطئه کند.

محقق خراسانی و شیخ امور تکوینی را با امور اعتباری خلط کرده اند. امور تکوینی چون واقع معینی دارد می توان امورات با آنها سنجدید و واقع و غیر واقع را مشخص کرد ولی در امور اعتباری چنین نیست و تخطئه در آن راه ندارد.

الامر الرابع: آیا الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده اند یا بر اعم از صحیح و فاسد.

یعنی آیا عرف عرب آنها را بر صحیح وضع کرده است یا بر اعم. ما به همان دلیل که در اسماء عبادات قائل شدیم این الفاظ بر صحیح وضع شده اند در اینجا هم قائل هستیم الفاظ معاملات بر اسباب صحیحه وضع شده است.

در بحث عبادات گفتیم: قانون کلی این است که همیشه هدف و غرض فعل (۲) (۳) انسان را تحدید و قالب گیری می کند. در عبادات گفتیم غرض از نماز تنهی عن الفحشاء و المنکر است و برای اینکه انسان به خدا نزدیک شود و این کار فقط با نماز صحیح حاصل می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۱۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۹۶.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۱۳.

در مورد معاملات هم حکم همین است یعنی عرفی که الفاظ معاملات را وضع می کند آن را به سبب هدفی انجام می دهد، عقد نکاح به منظور اباحه ی بضع و تولید اولاد است بنابراین الفاظ معاملات هم باید برای اسباب صحیحه وضع شود و الا آن اغراض حاصل نمی شود. اگر عرف بداند که معامله ی فوق فاسد است به سراغ آن نمی رود. از این رو باید الفاظ معاملات را به گونه ای وضع کند که آن اغراض را تأمین کند بنا بر این الفاظ معاملات نزد عرف باید برای صحیح وضع شده باشد و الا غرض او تأمین نمی شود.

الامر الخامس: کیفیه التمسک بالاموارات الامضائیه

در شرع، معامله ای که توسط شارع اختراع شده باشد وجود ندارد بلکه هر چه هست جنبه ی امضایی دارد یعنی این معاملات در میان عرف بوده است و شارع آن را امضاء کرده است.

شیخ انصاری در مکاسب از ابتدا تا آخر با چند آیه و حدیث مانند (احل الله البیع)، (اوفوا بالعقود) و (الصلح جائز بین المسلمین) و مانند آن کار را پیش برده است.

در اینجا اشکالی وجود دارد و آن اینکه شارع معاملات عرفی را امضاء کرده است و حال آنکه بین آنچه شرع جایز می داند و عرف، تفاوت بسیاری وجود دارد. بنا بر این اگر شیخ انصاری می گوید معاطات مفید لزوم است زیرا آنچه نزد عرف صحیح است نزد شرع هم صحیح می باشد و شارع نیز فرموده است (احل الله البیع). اشکالی که مطرح می شود این است که از کجا بدانیم که این مورد که نزد عرف صحیح است نزد شارع نیز صحیح می باشد زیرا صحیح نزد عرف با صحیح نزد شرع بسیار متفاوت است. مثلا عرف بیعِ صغیر را صحیح می داند ولی شارع صحیح نمی داند و هکذا در موارد بسیار دیگر. از این رو تمسک به ادله ی امضائیه با مشکل مواجه می شود.

بنا بر این کسی بگوید که الفاظ بیع و امثال آن برای صحیح نزد شرع وضع شده است و لا اقل امضاء آن بر عهده ی شرع است نمی تواند به مواردی که عرف آن را بیع و اجاره و یا نکاح می داند تمسک کند و بگوید که شارع نیز آن را صحیح می داند. بین بیع شرعی و عرفی عموم و خصوص مطلق است یعنی هر بیعی نزد شرع در نزد عرف نیز بیع است ولی عکس آن صحیح نیست. بنا بر این اگر بین این دو تساوی بود می شد به آن تمسک کرد.

شیخ انصاری جواب این اشکال را قبل از مبحث معاطات بیان کرده است و ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را توضیح خواهیم داد.

تمسک به ادله ی امضائیه ۹۴/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به ادله ی امضائیه

الامر الخامس: التمسک بالادله الامضائیه

گفتم شارع مقدس معاملاتی که تأسیسی باشد ندارد و معاملات شرع همه جنبه ی امضایی دارد یعنی صلح و بیع و نکاح و مانند آن از قبل در میان عرف وجود داشته است و شارع آنها را امضاء کرده و شرایط و اجزایی را به آن اضافه کرده است. بنا بر این معاملات از باب امضاء ما فی ید العرف است می باشد. بر خلاف عبادات که جنبه ی تأسیسی دارد و امضایی نیست.

با این بیان اشکالی وجود دارد و آن اینکه بین این معاملات در میان عرف و شرع اختلاف هایی وجود دارد بنا بر این اگر اسماء معاملات اسم برای صحیح باشد و می دانیم که صحیح نزد شرع با صحیح نزد عرف تفاوت دارد چگونه است که علماء در ابواب معاملات به اطلاقات تمسک می کنند؟

ص: ۳۲۸

بنابراین هنگام شک در عربیت، تقدم ایجاب بر قبول و غیره در بیع و سایر معاملات نمی توانیم به احل الله البیع و الصلح جائز بین المسلمین و مانند آن تمسک کنیم.

شیخ انصاری این اشکال را قبل از شروع بحث معاطات مطرح کرده و جوابی برای آن ارائه کرده است.

به عنوان مقدمه می گوییم: بحث در دو مقام مطرح می شود:

مقام اول این است که اسماء معاملات اسم برای اسباب است یعنی بیع اسم برای ایجاب و قبول است.

مقام دوم این است که اسماء معاملات اسم برای مسببات است که همان تملیک و تملک و یا زوجیت است.

ما اشکال را در هر دو مقام مطرح می کنیم و جداگانه جواب می دهیم.

المقام الاول: القول بان الفاظ المعاملات اسامی للاسباب

این مشکل را هم باید طبق مبنای محقق خراسانی حل کنیم و هم طبق مبنای خودمان زیرا محقق خراسانی قائل بود که شرع و عرف در مفهوم با هم اختلافی ندارند و اختلاف آنها در مصادیق است بنا بر این شرع، عرف را تخطئه می کند که این مصداق نمی تواند باشد.

اما مبنای ما این بود که بین عرف و شرع از لحاظ مفهوم اختلاف وجود دارد و شرایطی که عرف به آن قائل است بسیار کمتر از شرایطی است که شرع به آن برای صدق مفهوم قائل می باشد.

الصوره الاولی: محقق خراسانی قائل است که اختلاف شرع و عرف در مفهوم بیع نیست بلکه اختلاف آنها در مصداق است. مثلاـ مفهوم آب، شرعا و عرفا یکی است ولی گاه فردی که جاهل است تصور می کند که سراب نیز آب است. در معاملات نیز همین گونه است و عرف خیال می کند که منابزه نوعی بیع است و آن اینکه انسان سنگی را پرت کند که به هر گوسفند که اصابت کرده است همان گوسفند به عنوان مبیع، معین شود ولی شارع این مورد را مصداق بیع نمی داند.

محقق خراسانی در کفایه طبق این مبنا از اشکال فوق پاسخ داده می گوید: حال که مفهوم نزد شرع و عرف یکسان است اگر در نظر شرع شرط زائدی وجود داشته باشد باید شارع آن را بیان کند و الا چون در مقام بیان بوده و چیزی نگفته است از آن استفاده می شود که این شرط در شرع اخذ نشده است و در نتیجه باید بتوان به اطلاقات تمسک کرد و الا لازم می آید که اطلاقاتی مانند (احل الله البیع) و (اوفوا بالعقود) همه لغو بوده باشند. بنا بر این اگر تقدم ایجاب بر قبول نزد شارع بیع نباشد باید آن را بیان کند و الا ما می توانیم به اطلاقات عمل کنیم و بگوییم که اگر ایجاب مقدم شود باز هم نزد شارع بیع محسوب می شود.

الصوره الثانیه: اگر طبق مبنای ما، قائل شویم اختلاف شرع و عرف در مفهوم است کار کمی مشکل می شود. مثلا شارع می فرماید: بیع در جایی است که مبیع پاک باشد و مانند خنزیر نجس نباشد و یا منفعت محلله داشته باشد. در این صورت بیع نزد شارع غیر از بیع نزد عرف است و ما نمی دانیم بدون تقدم ایجاب بر قبول، بیع نزد شارع محقق می شود یا نه (هر چند نزد عرف بیع باشد) بنابراین حتی اگر احتمال دهیم این الفاظ نزد شرع متفاوت باشد نمی توانیم در شروط مشکوکه به اطلاقات عمل کنیم.

و الذی یمکن ان یقال فی حل هذه المشکله این است که اطلاقات موجود در آیات و روایات از باب امضاء همان چیزی است که در نزد عرف معتبر است ولی از آنجا که بین عرف و شرع اختلاف وجود دارد گاه اراده ی استعمالیه و جدیه یکسان است و گاه این دو با هم متفاوت است مانند بیع خمر و خنزیر که عرف آن را بیع می داند و شراع نمی داند. (مراد از اراده ی استعمالیه، بیع در نزد عرف است و مراد از جدیه، بیع نزد شارع است)

ص: ۳۳۰

حال اگر در یک مورد مانند بیع فارسی، بیع معلق و یا بیعی که در آن ایجاب مقدم بر قبول است شک کنیم که آیا نزد شارع نیز بیع است یا نه می گوییم: اصل، تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه است زیرا اگر این دو با هم تفاوت داشت مولی که در مقام بیان بود باید به آن اشاره می کند و مثلا می گفت: اوفوا بالعقود الا در موردی که صیغه ی بیع به شکل فارسی خوانده شود.

و ان شئت قلت: تفاوت بین بیع عرف و شرع از باب اقل و اکثر است نه از باب متباینین و در نتیجه می گوییم: اراده ی عرفیه که مثلا صیغه ی فارسی را بیع می داند یک نوع طریق به اراده ی شرعیه است. این همان مبنایی است که شیخ انصاری انتخاب کرده است. بنا بر این، این دو مفهوما یکسان هستند مگر در مواردی که استثناء شده است.

المقام الثانی: القول بان الفاظ المعاملات اسامی للمسببات

یعنی اسماء معاملات اسم برای چیزی است که از عقد مؤثر پدید می آید مثلا- بیع به معنای ملکیت است. هکذا نکاح بر انحکت و زوجت وضع نشده است بلکه نکاح به معنای علقه ی زوجیت است.

در این مقام، اگر من عقد فارسی بخوانم شک می کنم که آیا تملک و یا تزویج حاصل شده است یا نه زیرا بین شرع و عرف تفاوت وجود دارد عرف در این مورد شرایط کمتری را لحاظ می کند ولی شارع دایره را ضیق کرده شروع متعددی را معتبر می داند. حال اگر عقدی به شکل فارسی منعقد شود آیا می توان به اطلاقات عمل کرد؟ مخصوصا با توجه به اینکه این مقام از باب شبهه ی مصداقیه است یعنی شک می کنیم که آیا با عقد فارسی تملک و یا تزویج حاصل شده است یا نه و به بیان دیگر، از باب شبهه ی مصداقیه نمی دانیم آیا این مورد، تملک و تزوج هست یا نه.

شک در اینجا بر دو نوع است گاه شک ما در تخصیص است یعنی نمی دانیم آیا احل الله البیع تخصیص خورده است یا نه. در این فرض شک نیست که اطلاق برای ما حجّت است زیرا اصل این است که اراده ی استعمالیه با جدیه با هم تطابق دارد. بنا بر این اگر با فرد کتابی معامله ای انجام دهیم و شک کنیم آیا (اوفوا بالعقود) در این مورد تخصیص خورده است یا نه و به بیان دیگر اگر شک کنیم که در بیع با کتابی مسبّب که همان تملیک است وجود دارد یا نه می توانیم به همان اطلاق تمسک کنیم.

اما اگر بازگشت شک به شرطیت و جزئیت باشد یعنی ندانیم آیا شارع تقدم ایجاب بر قبول را شرط کرده است یا آیا عربی بودن را شرط کرده است یا نه در این صورت نمی توان به اطلاقات تمسک کرد زیرا از باب شک در شبهه ی مصداقیه است یعنی نمی دانیم آیا تملک حاصل شده است یا نه.

البته شک در مسبّب که شک می کنیم آیا ملکیت و زوجیت حاصل شده است یا نه از باب شک در سبب است یعنی نمی دانیم آیا در زوجیت تقدم ایجاب بر قبول شرط شده است یا نه.

محقق نائینی در اینجا که شک در شرطیت و جزئیت است تفصیل دارد (البته در قسم اول که شک در تخصیص است قائل است که می توان به اطلاقات تمسک کرد) و آن اینکه می گوید: اگر مسبب در عرف فقط یک سبب داشته باشد (مانند طلاق که فقط با انتِ طالق اجرا می شود) و یا اگر اسباب متعدد دارد ولی در میان آنها قدر متیقنی وجود داشته باشد (مثلا اسباب اجرای صیغه ی طلاق متعدد باشد ولی قدر متیقن این است که در آنها لفظ طالق وجود داشته باشد) در این دو صورت هنگام شک در شرایط و اجزاء می توان به اطلاقات تمسک کرد و الا موجب لغویت می شود.

ص: ۳۳۲

اما اگر سبب های متعددی در کار باشد و همه از لحاظ احتمال سببیت یکسان باشند در اینجا نمی توان به اطلاقات تمسک کرد زیرا شک ما در مسبّب ناشی از تعدد اسباب است و حال آنکه این اسباب از لحاظ سببیت یکسان هستند و دلیلی وجود ندارد که یک سبب را اخذ کنیم و سبب دیگر را کنار بگذاریم.

ان شاء الله فردا این بحث را پیگیری می کنیم و قائل می شویم که در تمامی حالات می توان به ادله ی امضائیه تمسک کرد.

تمسک به اطلاق در اسامی معاملات ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به اطلاق در اسامی معاملات

در بحثی که شروع کردیم که عبارت است از اینکه الفاظ معاملات اسم برای صحیح است یا اعم گفتیم تمسک به اطلاق بنا بر قول به صحیح جایز است و حال آنکه در عبادات گفتیم تمسک به اطلاق صحیح نیست (هرچند طبق مبنای ما جایز است.) باید دید که بین باب عبادات و معاملات چه فرقی وجود دارد؟ در باب عبادات گفتیم اگر الفاظ عبادات برای صحیح وضع شده باشد اطلاقات مجمل می شود و نمی توان به آن تمسک کرد ولی در معاملات مجمل نمی شود چه الفاظ اسم برای اسباب باشد و چه اسم برای مسببات.

اگر قائل به وضع الفاظ معاملات برای اسباب صحیحه شویم موجب اجمال نمی شود زیرا صحت نزد عرف طریقی برای صحت نزد شرع است. اما در عبادات، عرف وجود ندارد و شارع خود مخترع آن الفاظ است ولی در معاملات چنین نیست و می توان از آنچه نزد عرف صحیح است استفاده کرد و فهمید چه چیزی نزد شارع صحیح می باشد.

ص: ۳۳۳

محقق خوئی در مورد اسباب گفت اگر شارع شرط دیگری در نظر داشت می بایست آن را بیان می کرد و ما در آنجا گفتیم که اسباب صحیح نزد عرف طریقی برای شناخت نزد شارع است مگر اینکه دلیلی بر عدم سببیت اقامه شود.

اما اگر اسماء معاملات اسم برای مسبّب باشد محقق نائینی قائل شد که اگر قائل به صحت شویم در دو مورد می توانیم به اطلاقات تمسک کنیم. (البته در سابق گفتیم که هرچند اسم برای مسبّب است ولی منشأ شک همان سبب است.) یک مورد در جایی است که سبب یکی است که در این صورت واضح است که امضاء آن سبب امضاء برای مسبّب است و اگر قدر متیقنی در کار باشد این هم علامت آن است که امضاء سبب امضاء برای مسبّب است ولی اگر همه ی اسباب در نظر فقیه یکسان باشد دیگر نمی توان گفت امضاء سبب موجب امضاء مسبّب است زیرا نمی دانیم شارع کدام سبب را امضاء کرده است. بنا بر این اگر در شرطیت عربیت شک کنیم نمی توانیم به اطلاقات تمسک کنیم (مگر در آن دو مورد فوق) زیرا نمی دانیم بدون آن شرط آیا مسبّب حاصل است یا نه.

نقول: به نظر ما اگر قائل شویم اسماء معاملات اسم برای مسبّب است مطلقا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم. چه سبب واحد

باشـد و چه قـدر متیقنی در کار باشـد و یا نباشـد. زیرا یک قانون کلی وجود دارد که می گویـد: وقتی شارع مقدس مسبّب را امضـاء کرده است و فرموده است (احـل الله البیع) او در واقع تمامی اسـباب را امضاء کرده است چه سـبب آن واحـد باشـد چه متعدد و چه قدر متیقن در کار باشد یا نباشد. حتی اگر در نظر فقیه بعضـی از اسباب متیقن باشد و بعضی مشکوک می گوییم: در نظر عرف همه ی اینها با هم یکسان هستند.

ص: ۳۳۴

به عبارت دیگر: وجود قدر متیقن و عدم آن چیزی است که فقیه به آن توجه دارد و الا در نظر عرف چنین دقتی در کار نیست و عرف بین متیقن و محتمل فرق نمی گذارد بنابراین امضای مسبب ملازم با امضای سبب است چه سبب متیقن باشد و چه نباشد. قرآن که می فرماید: (احل الله البیع) با عرف عادی سخن می گوید نه با کسی که درس حوزه خوانده باشد در نتیجه هر چیزی که در عرف سبب است آن را امضاء کرده است. بله اگر شارع با سبب یا اسبابی مخالف باشد باید به آن تصریح کند کما اینکه در مورد طلاق می فرماید: حتما باید با (انتِ طالق) بیان شود نه لفظی دیگر مانند (انتِ خلیه)

خلاصه اینکه اگر اسماء عبادات اسم برای صحیح باشد نمی توان به اطلاق تمسک کرد مگر طبق مبنای ما. زیرا راهی برای تشخیص فاسد از صحیح نداریم.

ولی اگر اسماء معاملات بر صحیح باشد چه برای اسباب وضع شده باشد یا مسبّب می توان به اطلاق تمسک کرد. اما اگر برای اسباب وضع شده باشد می توان به اطلاق تمسک کرد زیرا سبب عرفی طریق برای سبب شرعی است. اما اگر برای مسببات وضع شده باشد باز می توان به اطلاق تمسک کرد زیرا بین امضاء مسبّب و امضاء همه ی اسباب، ملازمه وجود دارد.

و هناك طریق آخر: اطلاق بر دو قسم است لفظی و مقامی. اطلاق لفظی مانند: اعتق رقبه که اگر نداریم حتما باید مؤمنه باشد یا اینکه کافره هم می باشد به اطلاق اعتق تمسک می کنند.

اطلاقات مقامیه قیودی هستند که عرف به آنها توجه ندارد. چیزهایی مانند قصد قربت را عرف توجه دارد ولی عرف به مواردی مانند قصد وجه یعنی اینکه عمل به قصد وجوب و یا استحباب بیاید و امثال آن توجه ندارد. این موارد را فیلسوف توجه دارد نه عرف عادی. بنا بر این اگر شک کنیم قصد وجه واجب است یا نه می گوییم: اگر واقعا شارع در عبادات قصد تمییز و قصد وجه را شرط می دانست می بایست آن را بیان می کرد زیرا در غیر این صورت عرف به آنها توجه نداشت. حال که شارع این موارد را تذکر نداده است از سکوت او متوجه می شویم این قیود واجب نیست.

ص: ۳۳۵

در ما نحن فیه هم می گوییم: اسماء معاملات یا اسم برای اسباب صحیحه است یا مسببات صحیحه. در هر حال شک ما در شرطیت یا جزئیت اسباب است بنا بر این اگر سبب خاصی که نوع مردم از آنها غافل هستند برای شارع مهم بود شارع می بایست به آن اشاره می کرد. بنا بر این اگر چیزی در نظر شارع مهم بود ولی عرف به آن توجه نداشت مانند اینکه در مورد طلاق حتما باید گفت: انت طالق در این صورت شرع می بایست بیان می کرد و عدم بیان او در موارد شک، موجب می شود که مطابق اطلاق مقامی قائل به عدم آن قید و شرط شویم.

(شیخ انصاری برای اولین بار اطلاقات مقامی را در عبادات بیان کرده است. ایشان در علم اجمالی در این بحث که نمی دانیم بین دو ظرف کدام نجس است می گوید: گفته شده است که اگر بخواهیم امتثال اجمالی کنیم دیگر نمی توانیم قصد وجه و یا قصد تمییز را انجام دهیم بنابراین امتثال اجمالی صحیح نیست. بعد در جواب می گوید: این قصد وجه و تمییز لازم نیست زیرا با تمسک به اطلاق مقامی آنها را منتفی می کنیم.)

خلاصه اینکه در مورد اسماء معاملات هم می توانیم به اطلاقات لفظیه تمسک کنیم (از باب طریقیت و یا ملازمیت) و هم به اطلاقات مقامی و نتیجه ی تمسک به این اطلاقات این است که قید و شرط مشکوک را حذف می کنیم.

الامر السادس: هل اسماء المعاملات اسم للاسباب او للمسببات؟

قسمی از آنها اسم برای اسباب است مانند: (اوفوا بالعقود) که زیرا عقد در لغت عرب به معنای شد الحبلین است یعنی گره زدن دو نخ به هم می باشد. این آیه کنایه یا مجاز از ایجاب و قبول است گویی آن دو مانند دو نخ است که آنها را با هم می بندند. بعضی از اساتید ما منکر شده اند که این آیه مربوط به معاملات باشد. گفته شده است صاحب مصباح المنیر عقد را به معنای (العهد المشدد) معنا کرده است. شیخ انصاری هم در ابتدای بیع در تعریف بیع همین معنا را اخذ کرده است. مطابق این معنا عهد مشدد و پیمان مؤکد مواردی چون قسم و عهد را شامل می شود و معاملات را در بر نمی گیرد زیرا در معاملات عهد مشددی وجود ندارد.

ص: ۳۳۶

نقول: این کلام صحیح نیست زیرا حتی اگر به معنای عهد مشدد باشد ولی قرآن خود، در آیات مربوط به عقد را در ایجاب و قبول به کـار برده است و می فرمایـد: اگر مردی بخواهـد همسـرش را طلاـق دهـد و مهریه هم در کار است: (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِی بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاح) (۱) کلمه ی عقد در ایجاب و قبول نکاح به کار رفته است. بنابراین صاحب مصـباح المنیر عقد را به مصداق واضح تفسیر کرده است.

قسـمی از اسماء معاملات، اسم برای مسبب است یعنی آنی که از ایجاب و قبول حاصل می شود مانند (النکاح سنتی) نکاح در این حـدیث به معنـای ایجـاب و قبول نیست بلکه حاصل ایجاب و قبول می باشـد و یاماننـد (الطلاق بیـد من اخـذ بالساق) و یا (احل الله البیع) و (الصلح جائز بین المسلمین)

الامر السابع: اقسم الجزئیه و الشرطیه و المانعیه و القاطعیه

اگر بخواهیم چیزی را به چیزی نسـبت دهیم و آنهـا را بـا هم مقـایسه کنیم گـاه بین آن دو تلائم و هماهنگی وجود دارد و گاه بین آن دو تدافع وجود دارد.

جزء و شرط در قسم اول قرار می گیرند و مانع و قاطع در قسم دوم.

شیخ انصاری در رسائل فرق بین جزء و شرط و فرق بین مانع و قاطع را بیان کرده است.

اما قسم اول که چیزهایی است که با هم تلائم دارند بر پنج قسم است:

گاه یک شـیء ظرف شیء دیگر است. مانند دعاهای ماه رمضان که باید در ظرف همان ماه خوانده شود و در غیر آن مطلوب نیست. در این صورت نه جزئیت در کار است و نه شرطیت بلکه فقط جنبه ی ظرفیت دارد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۳۷.

گاه جزء ماهیّت آن است. مانند سجود و رکوع که جزء ماهیّت نماز هستند به گونه اینکه اگر این دو را از نماز جدا کنیم اصلا نمازی وجود ندارد و مانند ناطق است که جزء ماهیّت انسان می باشد.

گاه شرط ماهیّت است. مانند شرطیت طهارت برای نماز. فرق جزء و شرط واضح است و آن اینکه در جزء هم قید داخل است و هم تقید ولی در شرط تقید داخل است نه قید. مثلا طهارت در نماز داخل است ولی وضو داخل در نماز نیست.

گاه جزء الفرد است. مانند قنوت بالنسبه به نماز. مثلا در سابق خانه ها دارای ایوان بود. اگر خانه ای ایوان داشت آن ایوان جزء خانه بود ولی اگر ایوان نباشد باز خانه می تواند محقق شود. بنا بر این نه نبودن آن شرط است و نه نبودن آن مضر می باشد.

گاه شرط الفرد است. مانند نماز در مسجد یعنی اگر کسی می خواهد ثواب نمازش بیشتر شود نماز را در مسجد بخواند.

علماء معمولا می گویند نماز جزء نماز نیست بلکه امری مستحب در نماز است. ولی ما قائل هستیم هرچند قنوت ذاتا مستحب است ولی اگر در نماز آورده شود واجب می شود زیرا در این صورت مصداق واجب شده است. معنا ندارد که نماز که واجب است دارای اجزاء مستحبه باشد زیرا هر آنچه در نماز آورده شود جزء نماز که واجب است می شود و چیز زایدی در نماز نمی باشد. همچنین است نماز در مسجد که هرچند ذاتا مستحب است ولی وقتی آورده می شود همراه با نماز مصداق واجب می شود. بله اگر آورده نشود مصداق کمتری از واجب که نماز است آورده شده است و اگر آورده شود آن مصداق دارای اجزاء بیشتری شده است. این مانند خانه است که اگر ایوان داشته باشد آن ایوان جزء خانه است نه چیزی زائد بر خانه.

ان قلت: تقسیم فوق در تکوین قابل تحقق است زیرا در تکوین بعضی چیزها جزء الماهیه است و بعضی چیزها جزء الفرد. مثلا خانه بدون سقف یا دیوار نمی تواند محقق شود ولی در مورد ایوان که جزء الفرد است اگر هم نباشد ماهیّت می تواند محقق شود.

به هر حال در عالم اعتبار چنین تقسیمی راه ندارد و هرچه باشد جزء الماهیه است. نهایت اینکه ماهیّت مقول به تشکیک است یعنی می تواند کمتر و بیشتر باشد. بنا بر این همه باید به جزء الماهیه بر گردند. این اشکال در درس مرحوم بروجردی مطرح شد.

قلت: آیت الله بروجردی و امام قدس سره از اشکال فوق جواب داده اند و ما نیز جواب کوتاهی از آن داریم و آن اینکه اگر چیزی دخیل در غرض باشد جزء الماهیه محسوب می شود مانند رکوع و سجود که اگر نباشد نماز هم نیست ولی اگر چیزی دخیل در کمال باشد جزء الفرد است مانند قنوت در نماز. در تکوین هم به همین گونه است مثلا سقف و دیوار در مورد خانه دخیل در غرض است ولی ایوان نیست.

اشتراک لفظی و استعمال لفظ در اکثر از معنا ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشتراک لفظی و استعمال لفظ در اکثر از معنا (۱) (۲)

همان گونه که گفتیم محقق خراسانی در مقدمه ی کفایه سیزده امر را مطرح کرده است و اکنون به امر یازدهم می پردازیم:

الامر الحادی عشر فی الاشتراک اللفظی: بحث در این است که یک لفظ را بر معانی متعددی وضع کنند. بنا بر این لفظ واحد است ولی وضع و معنی متعدد است . مانند کلمه ی عین که لفظ واحد است ولی بر معانی متعددی وضع شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۲۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۵.

در مشترک لفظی سه قول وجود دارد:

محال است لفظ واحد بر معانی متعدد وضع شود.

واجب است در جامع لفظ مشترک باشد.

وجود اشتراک لفظی امری است ممکن

ادله ی قائلین به محال عقلی:

دلیل اول: غرض از وضع این است که بین انسان ها تفاهم حاصل شود و مشترک لفظی با این غرض در تنافی است و اگر مشترک لفظی در کار باشد تفاهم از بین می رود زیرا در یک لفظ دو یا چند احتمال می رود به عنوان نمونه اگر کسی بگوید: رایت عینا کلام او مجمل می شود و نمی دانیم چشم را دیده یا چشمه و یا موارد دیگر را بنا بر این معنا را نمی توان از لفظ فهمید.

اگر گفته شود ممکن است متکلم قرینه بیاورد و بگوید: عینا باکیه و یا عینا جاریه می گوییم در بسیاری از موارد قرینه مخفی است و در نتیجه کلام همچنان مجمل می ماند. این در حالی است که غرض از وضع، اجمال نیست بلکه تبیین می باشد.

محقق خراسانی در جواب می گوید:

اولا: ممکن است متلزم به قرائن واضح شویم و بگوییم متکلم باید هنگام استعمال لفظ مشترک قرائن واضحی استعمال کند و یا اینکه شاید قرینه ای که استعمال می شود واضح باشد نه مخفی.

ثانیا: گاه غرض به اجمال گویی متعلق می شود یعنی به دلائلی متکلم نمی خواهد شفاف صحبت کند. به عنوان نمونه در تاریخ آمده است که از ابن جوزی سؤال کردند که بعد از پیامبر اکرم (ص) چه کسی خلیفه است. پای منبر او هم شیعیان حضور داشتند و هم سنی ها. او در جواب گفت: من بنته فی بیته. اگر مراد از (مِن) پیامبر اکرم (ص) باشد این جواب بر علی علیه السلام تطبیق می کند و اگر مراد از (مِن) خلیفه ی اول باشد این کلام بر او منطبق می گردد.

ص: ۳۴۰

دلیـل دوم: آیه الله خـوئی (۱) بر خلاـف انتظـار قائـل به محـال بودن اشتراک لفظی است. (یعنی اشتراک لفظی کـاری عقلائی نیست) ایشان دلیل دیگری اقامه می کنـد و می گویـد: وضع به معنای تعیین اللفظ فی مقابل المعنی نیست بلکه وضع آن اسـت که متکلم و واضع متعهـد می شود که هر گـاه لفظی را اسـتعمال کرد فقـط یـک معنای مخصوص را اراده کنـد. اگر او هنگام استعمال معنای دیگری را اراده کند این به معنای نقض عهد اول است و انسان عاقل کار لغو انجام نمی دهد.

یلاحظ علیه:

اولا: این مبنا را قبول نداریم که وضع به معنای تعهد باشد.

ثانیا: اینکه ایشان می گوید: وضع دوم به معنای نقض پیمان اول است می گوییم: این اشکال در جایی است که واضع یک نفر باشـد در این حـال اگر او متعهـد شود که هر گـاه لفـظ را استعمال کرد آن معنای خاص را اراده کنـد در این حال اگر معنای دیگری را اراده کنـد به معنای نقض تعهـد اول است. ولی اگر قائل شویم که واضع متعـدد است و اینکه منشأ اشتراک اختلاف قبائل است به این گونه که یک قبیله لفظی را در معنایی وضع کردند و قبیله ی دیگر همان لفظ را بر کلمه ی دیگر وضع کرده باشند این اشکال نیز مرتفع می شود زیرا هر قبیله پیمان مستقلی دارند.

به هر حال بهترین دلیل بر رد این استدلال وجود لفظ مشترک در کلام عرب است.

بعـد آیه الله خـوئی می بینـد که الفـاظی داریم که بر چنـد معنـا اطلاـق می شـود از این رو می گویـد: این از بـاب وضع عـام و موضوع له خاص است مانند اطلاق انسان بر زید.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۲۵.

یلاحظ علیه: این کلام صحیح نیست زیرا مشترک معنوی در جایی است که بین اشیاء و معانی یک نوع وحدتی وجود داشته باشد مثلا جنس یا فصل و یا عرض خاص آنها یکی باشد ولی مشاهده می کنیم که مشترک ها همواره این گونه نیستند و در بعضی موارد مشترکات از اضداد می باشند مانند کلماء (قرء) که گاه به معنای طهر است و گاه به معنای حیض و یا (جون) در لغت عرب بر موی سیاه و عمامه ی سفید اطلاق می شود این نمی تواند از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد زیرا این در جایی است که ماهیت ها با هم متحد باشد.

همچنین گاه دو کلمه متباین است مانند عین که گاه به معنای چشم می آید و گاه به معنای چشمه و گاه به معنای طلا است و گاه نقره که نمی توان بین آنها جمع کرد.

دلیل قائلین به وجوب اشتراک لفظی: معانی لا متناهی است و الفاظ متناهی و محدود می باشند بنابراین ناچاریم از اشتراک لفظی استفاده کنیم تا بتوانیم آن معانی لا متناهی را در قالب الفاظ متناهی پوشش دهیم.

یلاحظ علیه: اولا ـ اینکه معانی غیر متناهی است نوعی علم غیب است زیرا از کجا معلوم چنین باشد. مضافا بر اینکه هر چند معانی لا متناهی است ولی بشر به همه ی آنها دست پیدا نمی کند.

مضافا بر آن الفاظ هم لا ـ متناهی است زیرا اگر حروف را با هم تلفیق کنیم هزاران هزار لفظ پدید می آید خصوصا که در زبان عرب اعراب هم در تغییر لفظ نقش دارند و یک لفظ مشتقات بسیاری دارد که حرکات و وزن های متعددی دارد (مانند، ضرب، ضارب، مضروب و غیره) به همین دلیل بشر تا به حال در وضع یک لفظ برای معنای جدید به مشکل بر نخورده است.

بنا بر این حق این است که باید قائل به امکان مشترک لفظی شد.

نکته: باید توجه داشت که مباحث را باید از دریچه ی خودش بررسی کرد. بحث اشتراک لفظی نیز از همین منظر باید بررسی شود اینکه اشتراک لفظ محال است یا واجب باید از ناحیه ی استعمال عرف و آیات و روایات بررسی شود نه اینکه برای آن دلیل عقلی ارائه کنیم.

الجهه الثانیه (۱) : فی منشأ الاشتراک

حال که قائل شدیم اشتراک امری است ممکن باید ریشه ی اشتراک را پیدا کنیم. آیه الله خوئی معتقد است که ریشه ی اشتراک به واضع بر می گردد ولی به نظر ما منشأ اشتراک تباعد القبائل بوده است یعنی زندگی عرب بود و قبائل از هم جدا بودند و با هم ارتباطی نداشتند و هر قبیله ای به جایی که آب و خاک و وسائل زندگی بود می رفتند به همین سبب اشتراک لفظی پدید آمد زیرا هر کدام لفظی را در معنای خاصی استعمال می کردند و این لفظ ها گاه عین هم بود.

شاید در زبان فارسی که الفاظ مشترک وجود دارد معلول همین باشد مثلا کسانی که در شمال خراسان بودند با کسانی که در جای دیگری زندگی می کردند فاصله داشتند و هر یک لغتی مشابه برای معنایی جداگانه وضع می کرد.

الجهه الثالثه (۲) : وجود المشترک فی القرآن الکریم

سیوطی در کتاب خود به نام الاتقال الفاظ مشترک لفظی قرآن را جمع کرده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۲۲۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۲۲۷.

در سوره ی نجم می خوانیم: (وَ النَّجْمِ إِذا هَوی) (۱) نجم در این آیه به معنای ستاره است و در سوره ی الرحمان می خوانیم: (وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدانِ) (۲) نجم در این آیه به معنای گیاهی است که بی ریشه است بر خلاف شجر که چیزی است که دارای ریشه می باشد.

یا اینکه در مورد کلمه ی «إلّ» گاه می بینیم که به معنای پیمان است کما اینکه خداوند می فرماید: (لا یَرْقُبُونَ فی مُؤْمِنٍ إِلًّا وَ لا ذِمَّةً وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ) (۳) گاه نیز به معنای خویشاوندی است.

همچنین است در مورد «نون» که گاه به معنای ماهی است: (وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً) (۴) و گاه به معنای دوات است مانند (ن وَ الْقَلَمِ وَ ما یَسْطُرُونَ) (۵)

اکمال: ما نباید افراط و تفریط کنیم. لغویین غالبا برای یک کلمه معانی متعددی نقل کرده اند در قاموس و یا المنجد کمتر لفظی پیدا می شود که معنای واحدی داشته باشند. این کتاب ها در واقع به لغت عرب لطمه زده اند زیرا اکثر این معانی از قبیل مستعمل فیه است که یک جامعی بین آنها وجود دارد و تعدد معنایی که موجب اشتراک لفظی شود در کار نیست. اینکه زید انسان است، عمرو انسان است همه در واقع از باب یک معنا است که مستعمل فیه متعدد دارد و از باب متعدد بودن معنای انسان نیست.

ابن فارس (متوفای ۳۹۵) اولین لغت دانی است که در کتاب المقاییس این بیماری را معالجه کرده است. او تمام معانی را گاه به یک معنا و گاه به دو معنا بر گردانده است.

۱- نجم/سوره۵۳، آیه۱.

۲- الرحمن/سوره۵۵، آیه۶.

۳- توبه/سوره۹، آیه۱۰.

۴- انبیاء/سوره۲۱، آیه۸۷.

۵- قلم/سوره۶۸، آیه۱.

مثلا در شرح لمعه در کتاب قضاء آمده است القضاء له عشره معانی و گاه برای آن پانزده معنی ذکر می کنند ولی واقعیت این است که همه ی آنها به یک معنا بر می گردد. مثلاـ در شرح لمعه آمده است: قضا گاه به معنای اجل است، گاه موت، گاه فراق از امری... همه ی آنها به یک جامع بر می گردد که همان امر متقن و مبرم است. مثلاـ در قرآن می خوانیم: (فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماوات) (۱) یعنی خداوند آسمان ها را محکم و پابرجا خلق کرده است که فرو نمی ریزد و یا (وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاه) (۲) در مورد موت هم لفظ قضاء را به کار می برند چون امر متقن و مبرمی است.

بعد از ابن فارس ملا محمود زمخشری (متوفای ۵۲۸) در کتابی به نام اساس البلاغه همین کار را انجام داده است.

الامر الثانی عشر (۳) : استعمال لفظ المشترک فی اکثر من معنی واحد

این امر متفرع بر فرع قبل است به این معنا که اگر قائل به وجود مشترک لفظی شویم این بحث مطرح می شود که آیا می توانیم در یک استعمال آن را در دو معنا به کار ببریم یعنی متکلم با استعمال لفظ عین دو معنای مستقل را اراده کرده باشد. البته اگر مشترک لفظی را منکر شویم این بحث نیز جایگاهی نخواهد داشت.

محل بحث همان طور که گفتیم در جایی است که هر دو معنا را مستقلا اراده کرده باشیم مثلا بگوییم: بعت عینا و هم اراده کنم طلا خریدم و هم اراده کنم نقره خریدم.

۱- فصلت/سوره۴۱، آیه۲.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۲۳۰.

اما اگر لفظ مشترک را در جامع بین آن دو به کار ببریم شکی نیست که جایز می باشد. مثلا در مثال فوق المسمی بالذهب و النقره را اراده کنم و یا اینکه زید بن عمرو و زید بن بکر را ببینم و بعد بگویم رایت زیدا و از این لفظ هر یک از آن دو را مستقلا اراده نکنم بلکه المسمی بزید را اراده کنم. این از باب استعمال در معنای واحد است که همان المسمی می باشد. در این معنی هر کدام از معانی فرد مستقلی است و تحت یک جامع قرار گرفته است.

مورد دیگری هم از محل بحث خارج است و آن این است که لفظ را در مجموع المعنیین (مانند عام مجموعی) به کار ببریم در این حال متعلق اکرام یک چیز است که همان مجموع می باشد. در این صورت هر کدام از معانی جزء معنی می باشد.

محقق خراسانی که در بحث قبلی قائل به امکان مشترک لفظی شده است استعمال دو معنای مستقل را با یک لفظ محال می داند و می گوید: استعمال به معنای فنای لفظ در معنی است و می فرماید: أن حقیقه الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامه لإراده المعنی بل جعله وجها و عنوانا له بل بوجه نفسه. یعنی استعمال به معنای جعل اللفظ به عنوان علامتی برای معنا نیست؛ استعمال مانند علائم راهنمایی نمی باشد. استعمال در واقع عنوانی برای معنا می باشد به این معنا که لفظ وجهی برای معنا و حتی عین معنا است.

بنابراین محقق خراسانی قائل است که عنوان، فانی در معنا است و بر این اساس گاه قبح معنا و حسن معنا به لفظ سرایت می کند. در الفاظ قبیحه قبحی در خود لفظ وجود ندارد بلکه تمام قبح در معنا است ولی این قبح از معنا به لفظ تسری می یابد و لفظ هم قبیح می شود.

ص: ۳۴۶

حال که لفظ در معنا فانی می شود اگر کسی لفظ را استعمال کرد و ذهب را اراده کرد او در واقع لفظ را در ذهب فانی کرده است. او اگر بخواهد آن را دوباره در همان لحظه در نقره فانی کند امکان ندارد و برای انجام این کار به لفظ دیگر و لحاظ دیگر احتیاج دارد.

یلاحظ علیه (۱) : مراد محقق خراسانی از فنا چیست؟ آیا مراد شبیه فناء نمک و یا شکر در آب است؟ یقینا چنین چیزی صحیح نیست زیرا گاه فردی که خطیب است علاوه بر اینکه بر معنا توجه می کند به الفاظ نیز توجه می کند تا الفاظی که به کار می برد حساب شده باشد.

اگر هم مراد ایشان این باشد که لفظ سبب انتقال به معنی می شود می گوییم: چه اشکال دارد که از یک لفظ به دو معنا منتقل شویم. البته مشخص است که باید قرینه ای در کار باشد مثلا متکلم بگوید: الیوم رأی عینا جاریه و باکیه.

البته مجاز هم مانند مشترک احتیاج به قرینه دارد ولی قرینه در مجاز مُفهمه است یعنی در رأیت اسدا اگر قرینه ی آن که فی الحمام است نیاید مراد متکلم از اسد مشخص نمی شود ولی قرینه در مشترک لفظی مُعَیّنه است.

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ۹۴/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد (۲)

سخن در این است که آیا می توان در مورد مشترک لفظی یک لفظ را در یک استعمال، در دو معنا به کار برد؟

ص: ۳۴۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۰.

کسانی که این امر را جایز نمی دانند پنج دلیل اقامه کرده اند:

دلیل اول از محقق خراسانی است که قائل بود: استعمال لفظ در اکثر از معنی احتیاج به لفظ دیگر و لحاظ دیگر دارد. یعنی استعمال عبارت است از اینکه لفظ در معنایی فانی شود و بعد از استعمال دیگر چیزی باقی نمی ماند تا برای معنای دوم به کار برده شود. بعد از یک لفظ باید معنایی در ذهن مخاطب القاء شود و بعد از استعمال این لفظ و آن لحاظ، در معنای اول فانی می شود و برای معنای دوم به لفظ و لحاظ جداگانه ای احتیاج است.

در جواب گفتیم: مراد از فناء چیست آیا مراد مانند فناء نمک در آب است این صحیح نیست زیرا انسان در بسیاری از موارد هنگام سخن گفتن به الفاظ و استخدام آنها نیز دقت می کند.

اگر هم مراد شما از فناء این است که معنا مقصود بالذات است و لفظ مقصود بالعرض است می گوییم: ما نیز آن را قبول داریم ولی این لازم ندارد که دو لفظ و دو لحاظ در کار باشد بلکه یک لفظ می تواند ما را به دو معنا برساند.

التقریر الثانی (۱) : آقا ضیاء عراقی در این مورد می گوید: این امر محال است زیرا: یلزم منه اجتماع لحاظین آلیین فی موضع واحد.

آقا ضیاء می فرماید: استعمال به معنای این است که لفظ مرآت برای معنا باشد. کسی که به آئینه می نگرد خود آئینه را نمی بیند بلکه می خواهد خودش را مشاهده کند. آئینه طریقیت دارد نه موضوعیت. بر این اساس لفظ آلت برای معنا است و برای این است که ما را به معنی برساند. در این صورت اگر معنا دو تا شد باید در لفظ هم دو لحاظ آلی با هم در یک شیء واحد که همان لفظ است جمع شود. زیرا لفظ یک بار باید مستقلا به عنوان مرآت برای یک معنا باشد و بار دیگر مستقلا به عنوان مرآت برای معنای دوم باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۲.

اجتماع لحاظیین آلیین جایز نیست زیرا لحاظ از مقوله ی علم است و در آن واحد محال است یک شیء متعلق دو علم شود. مثلا معنا ندارد که انسان در آن واحد دو علم به مسجد داشته باشد.

یلاحظ علیه: ما قبول نداریم تعدد معنا مستلزم تعدد لحاظ آلی باشد. معنا چون دو تا است مسلما دو لحاظ لازم است ولی تعدد لحاظ در معنا مستلزم این نیست که در لفظ هم دو لحاظ وجود داشته باشد زیرا معنا چیزی که مقصود بالذات است و لفظ مقصود بالعرض و با همان یک لحاظ می توان به دو معنا منتقل شد. بنا بر این یک استعمال بیشتر وجود ندارد و یک لحاظ آلی بیشتر در کار نیست.

محقق عراقی تصور کرده است که چون در دو معنا دو لحاظ وجود دارد باید در لفظ هم دو لحاظ باشد ولی ما آن را قبول نکردیم و قائل شدیم که با استعمال واحد و لحاظ واحد می توان از دو معنا حکایت کرد.

التقریر الثالث (۱) : محقق نائینی در وجه منع می فرماید: امتناع اجتماعین لحاظین مستقلین فی النفس فی آن واحد

ایشان می گویند: اگر بخواهیم لفظ واحد را در آن واحد دو معنا مستقلا به کار ببریم این مستلزم این است که دو لحاظ مستقل را در یک آن با هم جمع کنیم. زیرا هم باید معنای اول را مستقلا لحاظ کرد و هم معنای دوم را و حال آنکه نفس انسان قادر نیست دو شیء را در آن واحد مد نظر قرار دهد و بررسی نماید.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۳.

یلاحظ علیه: چرا این امر ممکن نباشد؟

مثلا ما در عین آنی که چشمان چهره ی خطیبی را می بیند گوشمان هم کلام او را می شنود. نفس انسانی قادر است در عین واحد دو چیز مستقل را تصور کند. در عین همین حال اگر مجلس عطرآگین باشد می توان عطر را هم حس کرد. در عین حال، فکر نیز مطالب را حلاجی می کند.

التقریر الرابع (۱) : للمحقق الاصفهانی در نهایه الدرایه قائل به محال بودن است لامتناع کون شیء وجودا تنزیلیا لشیئین

بیان ذلک: وجود لفظ بالذات برای خودش است و برای معنا وجود تنزیلی و قراردادی دارد. بنا بر این اگر یک لفظ را در دو معنا به کار ببریم لازمه اش این است که یک شیء واحد وجود تنزیلی و قراردادی برای دو معنا باشد و این محال است زیرا محال است یک شیء دارای دو ماهیّت باشد.

وقتی معنای اول اراده شد در این حال وجود لفظ یک ماهیت و یک خصوصیت پیدا می کند و اگر از آن معنای دوم اراده شود لازمه اش این است که شیء واحد اعتبارا دارای دو ماهیت باشد. (هر معنا یک ماهیت می باشد.) و محال است وجود واحد در آن واحد دارای دو ماهیت باشد زیرا شیء واحد مانند انسان نمی تواند دارای دو ماهیّت و دو حد باشد بنا بر این انسان نمی تواند فرس هم باشد. بنا بر این عین اگر وجود تنزیلی برای چشم است نمی تواند در همان زمان وجود تنزیلی برای چشمه باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۴.

یلاحظ علیه: ظاهر تقریر ایشان همان تقریر استاد ایشان است که صاحب کفایه می باشد. محقق خراسانی قائل بود که اگر لفظی در معنایی به کار برده شد در آن فانی می شود و دیگر چیزی باقی نمی ماند که در دومی استعمال شود. محقق اصفهانی نیز درصدد بیان همین نکته است.

به هر حال، ایشان مسائل تکوینی را به مسائل اعتباری مخلوط کرده است. اینکه در فلسفه گفته اند شیء واحد نمی تواند دارای دو ماهیت باشد، در وجود تکوینی صادق است. انسانی که در خارج نشسته است یک حد و یک ماهیت دارد که همان حیوان ناطق است و محال است در کنار آن حد دیگری داشته باشد. همچنین تمامی موجودات تکوینی همه قالبی می خواهند که همان ماهیت است و نمی توانند در دو قالب بگنجند.

اما در عالم اعتبار چنین است زیرا الاعتبار خفیف المؤونه و مانعی ندارد که در عالم اعتبار یک لفظ دارای دو حد اعتباری باشد. خصوصا که اگر اعتبار دارای اثر شرعی باشد.

یکی از مشکلات اصول که از زمان صاحب فصول به بعد ایجاد شده است این است که مسائل تکوینی با مسائل اعتباری آمیخته شده است و قوانین تکوین را در عالم اعتبار اجرا کرده اند و حال آنکه این دو با هم تفاوت دارند مثلا انسان صد سر در عالم تکوین محال است ولی در عالم اعتبار اشکالی ندارد.

التقریر الخامس (۱) : میرزای قمی نیز قائل به محال بودن است و علت آن را در کتاب قوانین مشکله الوضع می داند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۴.

یعنی واضع این لفظ را بر معنا در حال الوحده وضع کرده است بنا بر این اگر بخواهیم آن را در دو معنا به کار ببریم نه حقیقت می شود و نه مجاز. حقیقت نیست زیرا هنگام استعمال در دو معنا قید فی حال الوحده از بین می رود. مجاز هم نیست زیرا چنین علاقه ای وجود ندارد که فرد کل را استعمال کند و جزء را اراده کند. (به این گونه که فرد ذهب فی الحال الوحده را استعمال کند و جزء که ذهب به تنهایی است را اراده نماید.)

در زبان عرب گاه می شود که جزء استعمال شود ولی کل اراده شود مانند اینکه فلانی چشم من و یا زبان من است ولی عکس آن دیده نشده است که فردی کل را استعمال کند و بگوید رایت انسانا و بعد جزء مانند دست او را اراده کند.

یلاحظ علیه: همان گونه گفتیم که فی حال الوحده ظرف است نه قید و از قبیل قضایای حینیه است. یعنی واضع در این حالت یک لفظ را وضع کرده است که به تنهایی باشد نه اینکه تنها بودن قید او باشد. بنا بر این فی حال الوحده جزء یا شرط برای موضوع له نیست بلکه حال برای آن است به همین دلیل واضع نگفته است من عین را بر باصره به قید تنهایی وضع می کنم.

نظر ما (۱) : ما قائل به جواز هستیم زیرا ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه. بنابراین اگر در کلام عرب دیدیم که او از لفظ واحد اکثر از معنا را ارائه کرد این علامت مجاز بودن آن است.

ص: ۳۵۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۶.

شاعری در مورد پیامبر اکرم (ص) قصیده ای دارد و می گوید:

المرتمی فی الدجی و المبتلا بعمی

المشتکی ظمئا و المبتغی دینا

یاتون سدّته من کل ناحیه

و یستفیدون من نعمائه عینا

یعنی پیامبر اکرم (ص) مقامی دارد که همه ی حاجت های مردم را برآورده می کند. کسی که گرفتار تاریکی است (و به دنبال نور است) و کسی که کور است (و چشم می خواهد) و کسی که تشنه است (و آب می خواهد) و کسی که بدهکار است (و به پول احتیاج دارد) همه از هر نقطه به در خانه ی او می روند و عین را از او طلب می کنند. در این شعر عین در چهار معنا به کار رفته است.

البته این بحث کم فایده است زیرا کم پیش می آید که در آیات و روایات یک لفظ در اکثر از معنای واحده به کار بده شود.

بعد محقق خراسانی که قائل به عدم استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا است دیده است که روایاتی آمده است که برای قرآن هفتاد بطن وجود دارد در نتیجه در مقام جواب از آن بر آمده است.

بطون مختلف قرآن و تطبیق آن با اشتراک لفظی ۹۴/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بطون مختلف قرآن (۱) و تطبیق آن با اشتراک لفظی

محقق خراسانی اشتراک لفظی را قبول دارد اما استعمال یک لفظ را در اکثر از معنای واحد قبول ندارد. سپس او در مقابل این مشکل قرار گرفته و آن اینکه دیده است روایاتی دلالت دار که قرآن دارای معانی و بطون سبعه یا سبعین است و معنای آن این است که لفظ واحد در اکثر از معنا به کار رفته است و این با مبنای او تطبیق پیدا نمی کند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۷.

او از این اشکال دو جواب (۱) (۲) ارائه می دهد:

جواب اول این است که اگر معصوم می فرماید: قرآن دارای بطون مختلف است این معانی از لفظ اراده نشده است بلکه خود به خود اراده شده است. یعنی یک معنا از لفظ اراده شده است و ما زاد بر آن ارتباطی به لفظ ندارد.

جواب دوم اینکه معنای مطابقی یکی بیشتر نیست و مازاد بر آن بر اساس دلالت التزامی می باشد.

یلاحظ علیه (۳) : اما جواب اول کافی نیست زیرا معانی متعدد یا با معنای اول ارتباط دارند یا نه. اگر ندارند دیگر به آن بطن آن آیه نمی گویند. این مانند آن است که کسی شعری بگوید مثلا بگوید: توانا بود هرکه دانا بود و سپس معنای دیگری که هیچ ارتباطی به آن ندارد را بر آن تحمیل کند مثلا بگوید در این شعر معنای: گنه کرد در بلخ آهنگری نیز در آن خوابیده است.

اگر هم گفته شود که معانی دیگر ارتباط با معنای اول دارند این بر می گردد به جواب دوم از ایشان که در بالا ذکر شد.

جواب دوم نیز خلاف ظاهر است زیرا ظاهر روایات این است که هر هفت تا یا هفتاد معنی همه از معانی مطابقی هستند نه التزامی یعنی همه جزء متن آن آیه هستند نه اینکه یکی از آن معانی اصلی باشد و دیگری مرتبط به آن.

نقول: ما در هیچ روایتی عبارت سبعین را مشاهده نکردیم. هر چه هست با لفظ سبع است و آن هم در غوالی اللئالی تألیف ابن ابی جمهور احسایی است که کتاب معتبری نیست. شیخ انصاری در رسائل نیز می فرماید: و قد طعن فیه من لیس دأبه الطعن فی کتب الاخبار. یعنی حتی محدث بحرانی که اخباری است کتاب غوالی اللئالی را قبول ندارد. روایات این کتاب غالبا عامی و مرسل است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۷.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۷.

بله در روایات ما سخن از بطن و ظهر به میان آمده است:

فَإِذَا الْتَبَسَتْ عَلَيْكُمُ الْفِتَنُ كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَ مَاحِلٌ مُصَدَّقٌ وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّهِ وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَ هُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَ بَيَانٌ وَ تَحْصِيلٌ وَ هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ بَاطِنُهُ عِلْمٌ (۱)

عیّاشی نیز نظیر این روایت را آورده است:

عن الفضیل بن یسار قال سألت أبا جعفر ع عن هذه الروایه «ما فی القرآن آیه إلا و لها ظهر و بطن... (۲)

اما تفسیر احادیث فوق:

تفسیر اول از آیت الله بروجردی است که حاصل آن عبارت است از: الالتقائات المختلفه من آیه واحده

لعل این هفت معنا تابع استعداد مخاطب باشد. مخاطب های بسیط فقط یک معنا از آن متوجه می شوند و به تدریج کسانی که استعدادهای بیشتری دارند معانی بیشتری از آن درک می کنند. در واقع این معانی صور مختلف و درجاتی از یک معنا باشد.

ما برای توضیح کلام ایشان چند مثال می زنیم: در آیه ی نور می خوانیم: (اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاهٍ فيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فى زُجاجَهٍ الزُّجاجَهُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَهٍ مُبارَكَهٍ زَيْتُونَهٍ لا شَرْقِيَّهٍ وَ لا غَرْبِيَّهٍ يَكادُ زَيْتُها يُضى ءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِى اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَىْ ءٍ عَليمٌ) (۳) هر مفسری این آیه را به گونه ای تفسیر کرده است که هیچ کدام مبطل معنای دیگر نیست مثلا حکماء آن را بر عقول عشره تطبیق می کنند. عرفاء آن را به گونه ای دیگر و روایات نیز آن را بر ائمه ی دوازده گانه تطبیق می کنند.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۵۹۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- تفسیر عیّاشی، ج۱، ص۱۱.

۳- نور/سوره۲۴، آیه۳۵.

همه ی تفاسیر فوق می تواند صحیح باشد زیرا خداوند از این آیه تعبیر به مَثَل می کند (وَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ) و مثل علامت این است که معنای واحدی ندارد و در همه جا می تواند مورد استفاده قرار گیر. ظهر آن همان چیزی است که آن را می خوانیم ولی بطن آن معانی مختلف آن است که نزد افراد مختلف پیدا می شود.

یا اینکه در آیه ی دیگری می خوانیم: (أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِیَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّیْلُ زَبَداً رابِیاً وَ مِمَّا یُوقِدُونَ عَلَیْهِ فِی النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْیَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ أَمَّا ما یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ) (۱)

خداوند در این آیه مثال می زند که سیلی می آید و دره های را پر می کند. روی سیل کف هایی وجود دارد. همچنین کسانی که فلزهایی را ذوب می کنند روی آن نیز کف هایی پدیدار می شود. سپس بیان می کند که حقیقت آن چیزی است که ته نشین می شود و باقی می ماند ولی باطل همان کفی است که روی سیل یا فلز ذوب شده قرار می گیرد که از بین می رود و خشک می شود.

هر کسی این مثل را در موردی به کار می برد و این همان بطن های مختلف آیه است. مثلا در مورد نهضت امام حسین علیه السلام این آیه را به کار می بریم به این گونه کار یزید همان کف است ولی نهضت امام علیه السلام همان چیزی است که باقی مانده است. در مورد نهضت امام قدس سره نیز می توان به این آیه تمسک کرد.

۱- الرعد/سوره۱۳، آیه۱۷.

در سوره ی انعام / ۷۵ می خوانیم: (وَ کَذلِکَ نُری إِبْراهیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنینَ) (۱)

بعد می خوانیم: (فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَباً قالَ هذا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلینَ) (۲) و هکذا آیات بعدی که او ماه و خورشید را نیز می بیند و ابتدا آنها را رب می داند و بعد از افول، این را علامت این می داند که آنها رب نیستند.

این براهین را چند جور می توان معنا کرد:

رب باید از وضع مربوب باخبر باشد زیرا ربّ به معنای مربی و تربیت کننده و برطرف کننده ی حوائج مربوب است ولی اینها وقتی خودشان می روند و افول می کنند چگونه می توانند ربّ باشند.

وقتی اینها افول می کنند یعنی اینها رب نیستند زیرا خودشان مسخِّر هستند و کسی آنها را می برد و می آورد. بنا بر این آن موجودی که مسخِّر آنها است او شایسته تر است که رب باشد.

همچنین می توان گفت: اینها حرکت می کنند و حرکت غایت می خواهد آیا آنها از نقص به کمال می روند پس خدا نیستند زیرا خدا نقص ندارد و اگر از کمال به نقص می روند یقینا خدا نمی توانند باشند.

الجواب الثانی: ما جواب دیگری ارائه می کنیم که خلاصه ی آن عبارت است از: تجرید الآیات عن شأن النزول (۳)

اگر بخواهیم آیات را با شأن نزول معنا کنیم هرچند کار خوبی است ولی نباید آیه را به آن منحصر نماییم. مثلا در قرآن آمده است که خداوند می فرماید:: (وَ یَقُولُ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّه إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هاد) (۴)

۱- انعام/سوره۶، آیه۷۵.

۲- انعام/سوره۶، آیه۷۶.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۱.

۴- الرعد/سوره۱۳، آیه۲۷.

در روایت است که پیامبر اکرم (ص) به علی علیه السلام فرمود: (یا علی انا المنذر و انت الهادی) واضح است که آیه مقید به این مورد نیست. از این رو هر امامی در عصر خودش هادی می باشد و این امر اختصاص به پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان علیه السلام ندارد.

یا اینکه در آیه ی دیگر در مورد کفار قریش آمده است: (وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فی دينِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُون) (۱)

تا زمانی که پیامبر اکرم (ص) زنده بود احدی پیمان شکنی نکرد ولی در عصر امیر مؤمنان علی علیه السلام بعضی از همان افرادی که با او در سال ۳۰ هجرت بیعت کرده بودند مانند طلحه و زبیر پیمان شکنی کردند. هنگامی که آنها در جنگ جمل رو در روی امیر مؤمنان علیه السلام ایستادند حضرت به این آیه تمسک کرد و فرمود: این آیه تا قبل از این روز مصداق پیدا نکرده است. (وَ الَّذِی فَلَقَ الْحَبَّهَ وَ بَرَأَ النَّسَمَهَ وَ اصْطَفَی مُحَمَّداً ص بِالنُّبُوَّهِ إِنَّكُمْ لَأَصْحَابُ هَذِهِ الْآيَهِ وَ مَا قُوتِلُوا مُنْذُ نَزَلَت) (۲)

یا اینکه خداوند می فرماید: مثلا قرآن به مشرکین می گوید: اگر در نبوت پیامبر اکرم (ص) شک دارید از یهود بپرسید: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالاً نُوحی إِلَيْهِم فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُون) (۳) نحل / ۴۳.ه ی فوق یکی از ادله ی تقلید می باشد زیرا فقهاء اهل ذکر هستند و عوام، لا تعلمون هستند. اگر بخواهیم آیه را مقید به شأن نزول کنیم آیه از نورفشانی می افتد و حال آنکه خداوند آیات قرآن را تا آخر زمان حجّت می داند و می فرماید: (وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغ) (۴) یعنی قرآن برای هر کسی که این قرآن به او رسید حاوی انذار است.

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۲.

۲- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۱، ص۶۳، حدیث۴.

۳- نحل/سوره۱۶، آیه۴۳.

۴- انعام/سوره۶، آیه۱۹.

امام صادق علیه السلام به فضیل بن یسار می فرماید: ظَهْرُهُ تَنْزِیلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِیلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَی وَ مِنْهُ مَا لَمْ یَکُنْ یَجْرِی کَمَا یَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ (۱)

و مطابق این حدیث قرآن دارای بطن است به معنای این است که شان نزول ها را قید معنا نگیریم. شان نزول فقط سبب شده است قرآن نازل شود و اگر آیات مقید به شأن نزول نشوند مانند خورشید و ماه در طول زمان ها نور افشانی دارند.

مشتق ۹۴/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مشتق

الامر الثالث عشر: المشتق (۲) (۳)

این امر آخرین مطلبی است که محقق خراسانی به عنوان مقدمه در کفایه ذکر کرده است.

بحث در این است که آیا مشتق بر متلبس وضع شده است یا بر اعم از متلبس و من قضی عنه المبدأ. مثلا عالم آیا فقط به کسی می گویند که فعلا دارای علم باشد یا اینکه بر اعم از آن اطلاق می شود یعنی هم کسی که الآن عالم است و هم کسی سابقا عالم بود و الآن علم خود را فراموش کرده است که به هر دو عالم می گویند.

توجه: در کتب اصولی غالبا می نویسند: «هل المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبدأ او الاعم منه و من قضی عنه المبدأ» و حال آنکه باید نوشت «او اعم منه و من...»

اذا علمت هذا فنقول: لا بد من تقدیم امور

الامر الاول: اقسام المشتق

مشتق از شقّ به معنای جدا شدن چیزی از چیزی است. چیزی که جدا می شود را فرع و چیزی که از آن چیزی جدا می شود را اصل می گویند.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۹۷، ص۶۴، ط بیروت.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۵.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۳۸.

القسم الاول: المشتق الصغیر

مشتق صغیر آن است که در فرع هم حروف (۱) و هم ترتیب حروف اصل محفوظ باشد. مثلا النصر مشتق منه است و از آن نَصَرَ مشتق می شود. مشتقال غالبا از این قبیل هستند.

القسم الثانی: المشتق الکبیر

مشتقی است که حروف که همان ماده است محفوظ است ولی صورت محفوظ نیست یعنی ترتیب حروف در فرع تغییر می کند و پس و پیش می شود. مثلا در ماده ی سَفَر چنین موردی مشاهده می شود. به زنی که بی حجاب باشد سافره می گویند. (کأنه چادر نوعی بلدی است که زن از تحت آن بیرون می رود) و در روایات، سافرات الوجوه به کسانی گفته می شود که چهره ی خود را باز می کنند و نقاب را بر می دارند.

فسّر هم به این معنا است یعنی نقاب و حجاب را از چهره ی آیه بر داشتن. فَسَّر از سفر مشتق است و سفر به معنای کسی است که از شهر بیرون رود گویا شهر سقف است و بیابان فاقد سقف می باشد.

القسم الثالث: المشتق الاکبر

در این مشتق نه حروف محفوظ است و نه ترتیب آن (وقتی حروف محفوظ نباشد یقینا ترتیب هم از بین می رود). مانند ثُلم که از ثلب مشتق شده است. ثُلم به معنای رخنه ایجاد شدن است و ثلب (۲) به معنای فحاشی است و کسی که فحاشی می کند گویا آبرو را می شکافد.

الامر الثانی (۳) : نزاعی که در مسأله ی مشتق است (که آیا برای متلبس وضع شده است یا بر اعم) نزاعی است لفظی.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۲۴۵.

۲- لسان العرب، ابن منظور، ج ۱، ص ۲۴۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۲۴۶.

به نظر ما این بحث لغوی و لفظی است یعنی بحث در این است که واضع لفظ مشتق را بر چه کسی وضع کرده است آیا بر متلبس وضع کرده است یا بر اعم.

دلیل ما بر اینکه این بحث لغوی است ادله ای است که طرفین اقامه می کنند. کسی که به متلبس اعتقاد دارد به تبادر و صحت سلب استدلال می کند (به کسی که علمش را فراموش کرده عالم نمی گویند) بنابراین اختلاف به مفهوم و به عبارتی به ما وضع له بر می گردد که آیا ما وضع له مختص به متلبس است یا اینکه اعم می باشد.

شیخ محمد هادی تهرانی صاحب کتاب المُهجَّه (۱) متوفای ۱۳۲۱ قمری است و از علمای نجف و از شاگردان شیخ انصاری می باشد. او آراء شاذی داشت که موجب شد کتاب های او مورد توجه قرار نگیرد. او معتقد است بحث مزبور عقلی است نه لفظی.

او قائل است بحث به اختلاف در مفهوم بر نمی گردد به این معنی که همه معتقدند مشتق همانند جوامد است و همانطور که جوامد فقط بر متلبس اطلاق می شود مشتق هم بر متلبس اطلاق می شود. (جامد مانند بخار است و چیزی که بخار شده است دیگر به اعتبار اینکه سابقا آب بوده است به آن آب نمی گویند.)

بنابراین در مفهوم اختلاف نیست و مشتق یقینا بر متلبس وضع شده است و اختلاف فقط در حمل وجود دارد.

توضیح ذلک: حمل بر دو قسم است:

گاه حمل هو هو است مانند زید عالم و یا زید عادل یعنی این اوست. به این حمل، مواطاتی نیز می گویند.

ص: ۳۶۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۲۴۶.

گاه حمل ذو هو است یعنی ناچاریم در حمل لفظ «ذو» را مقدر کنیم مانند: زید عدل که به معنای زید ذو عدل می باشد و الا معنا ندارد که زید عدل باشد.

با این مقدمه شیخ هادی تهرانی می گوید: حمل در جوامد هو هو است و کسی در آن اختلاف ندارد. هذا بخار و هذا شجر و امثال آن همه از این قبیل هستند و اگر آب بخار شود دیگر به آن، آب اطلاق نمی شود. در مشتق هم اگر گفته می شود زید عالم، زید الآن باید عالم باشد. بنا بر این تمامی حمل ها باید هو هو باشد.

اما کسانی که قائل به اعم هستند آنها حمل را از قبیل ذو هو می گیرند زید عالم به معنای زید دو علم می باشد زیرا در انتساب لازم نیست فعلیت وجود داشته باشد و همین مقدار که سابقا عالم بوده است کافی است. (به عبارت دیگر در انتساب ادنی مناسبتی کافی است.) بنابراین بحث عقلی است.

یلاحظ علیه (۱) :

اولا: اگر بحث عقلی باشد باید در همه جا به یک شکل باشد. بحث عقلی با دو دستگی منافات دارد. بنابراین اگر بحث عقلی است همه باید قائل به متلبس باشند زیرا هیچ گاه عقل نمی گوید غیر واجد در حکم واجد می باشد. عقل هرگز نمی گوید کسی که الآن علمش را از دست داده است الآن هم عالم است و عقل هرگز غیر متلبس را متلبس نمی داند. بنابراین کلام ایشان بسیار عجیب است. بله اگر بحث لغوی باشد در این حال اختلاف مزبور در مشتق مطرح می شود زیرا عرف اهل مسامحه است ولی اگر بحث عقلی باشد دیگر اختلافی در آن نیست.

ص: ۳۶۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۶.

ثانیا: حکم مشتق با جامد فرق دارد. در جوامد تا آب آب است به آن آب اطلاق می شود و اگر بخار شود دیگر به آن آب نمی گویند ولی در مشتق چنین نیست و می گوییم: به نظر ما حمل در آن مواطاتی است ولی ممکن است واضع آن را فقط بر متلبس وضع کند و ممکن است آن را بر اعم وضع کند. زیرا کرارا گفته ایم که اعتبار (۱) خفیف المؤونه است و اعتبار آن به دست کسی است که اعتبار می کند.

الامر الثالث: المشتق عند الادباء غیر المشتق عند الاصولیین.

منظور از ادباء همان علمای صرف و نحو و معانی و بیان و لغت هستند. آنها در تعریف مشتق صرف جدا شدن و مشتق شدن کلمه ای از کلمه ی دیگر را کافی می دانند. بنابراین مقوّم مشتق نزد ادباء این است که اصلی و فرعی در کار باشد و فرع از اصل اخذ شود. بر این اساس، افعال ماضی، مضارع، امر، نهی، نفی همچنین اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان و مکان و مصدر میمی همه جزء مشتقات می باشند زیرا همه ی آنها از مصدر گرفته شده اند.

اما مشتق عند الاصولیین (۲) انتزاع مفهوم من الذات و حمله علیه است یعنی مشتق آن است که مفهوم از ذات انتزاع شود و به شکل حمل هوهوی بر ذات حمل شود یعنی انتسابی به مبدأ داشته باشد. مانند اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان و اسم مکان. وقتی می گوییم: زید عالم و زید ضارب در واقع مفهوم علم و ضرب را از ذات می گیریم و بر ذات که زید است به شکل هوهوی حمل می کنیم. یعنی زید عین عالم و عین ضارب است. اما اگر بگوییم: زید ضرب، این یک نوع صدور است و اگر بگوییم: زید قام این یک نوع حلول است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۷.

بنا بر این در مشتق علم اصولی اتصاف لازم است.

بناء علی هذا بین التعریفین نسبت عموم و خصوص من وجه بر قرار است. یعنی در یک جا با هم جمع می شوند و در دو جا از هم جدا می شوند.

محل اجتماع (۱) مانند اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان و مکان، صیغه ی مبالغه و صفت مشبهه است. مانند زید حسن، شریف، علامه و یا الیوم مقتل و هذا المکان مقتل.

اما جایی که مشتق نزد ادباء وجود دارد ولی مشتق اصولی نیست: مانند فعل ماضی، مضارع، امر و نهی. اینها نزد ادباء مشتق هستند زیرا از مصدر اخذ می شوند ولی نزد اصولیین نه چون زید یضرب، و زید ضرب و یا اضرب یا زید و امثال آن حمل هوهویه ندارند و فقط دلالت دارند که ضربی به زید منسوب شده است و اتصافی در این موارد وجود ندارد.

و اما جایی که مشتق اصولی وجود داشته باشد ولی ادباء آن را مشتق ندانند مانند جوامدی هستند که قابل حمل هستند مانند زید حر و زید رق و زید زوج و هند زوجه. ادباء اینها را مشتق نمی دانند زیرا از چیزی اخذ نشده اند و جوامد هستند.

مسأله فقهیه (۲) : از بحثی که الآن مطرح کردیم می خواهیم مسأله ای فقهیه را بررسی کنیم. فخر المحققین فرزند علامه در کتاب ایضاح القواعد (۳) این مسأله را برای اولین بار مطرح کرده است.

ص: ۳۶۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۸.

۳- إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، فخر المحققین، ج۳، ص۵۲.

مردی است سه زوجه دارد. دو زوجه ی کبیره که شیر می دهند (در نتیجه فرزند دارند) و یک زوجه ی صغیره که شیرخوار است. دو زن کبیره به زوجه ی صغیره شیر دادند. ابتدا کبیره ی اولی شیر کامل داد بعد از آن کبیره ی دومی هم به او شیر کامل داد و هر دو به گونه ای بود که شرایط رضاع محقق شد. شکی نیست که زوجه ی صغیره بر شوهر حرام می شود زیرا در حکم بنت رضاعی شوهر می شود زیرا همان گونه که بنت نسبی بر انسان حرام است بنت رضاعی نیز در حکم بنت نسبی است.

انما الکلام در کبیره ها است. اما کبیره ی اولی نیز بلاشک حرام می شود زیرا ام الزوجه می شود (زیرا صغیره زوجه بود و او هم با رضاع مادر او شد و ام زوجه بر انسان حرام است.) اما حکم کبیره ی دوم بستگی به این دارد که آیا مشتق حقیقت در متلبس است در نتیجه ی کبیره ی دوم بر شوهر حرام نمی شود ولی اگر مشتق حقیقت در اعم باشد او هم بر زوجه حرام می شود. زیرا هنگامی که کبیره ی دوم صغیره را شیر می داد دیگر زوجیت صغیره با شیر خوردن از کبیره ی اولی باطل شده بود و در نتیجه کبیره ی دوم دیگر ام الزوجه نمی شود بله اگر مشتق حقیقت در متلبس و ما انقضی عنه المبداء باشد و در نتیجه همچنان بر صغیره، زوجیت صدق کند کبیره ی دوم هم ام الزوجه شده و بر شوهر حرام می شود.

در کتاب رضاع آمده است که در بچه ای که شیر خورده است یکی از عناوین سبعه تطبیق کند این عناوین در آیه ی **۲۳** سوره ی نساء آمده است: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاَّتی أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُم...) (۱) ام، بنت، خواهر، عمه، خاله...

ص: ۳۶۵

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

بنابراین ام الزوجه نیز که بر کبیره ی اولی صدق می کند موجب حرمت رضاعی او می شود. و هکذا بنت که بر زوجه ی صغیره صدق می کند. و در زوجه ی دوم بحث مزبور در مشتق پیش می آید.

مسأله ای فقهی و مشتق در اسم زمان ۹۴/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسأله ای فقهی و مشتق در اسم زمان

بر اساس آنچه در مشتق گفتیم مسأله ای فقهیه مطرح شده است که فخر المحققین فرزند علامه در کتاب ایضاح القواعد آن را برای اولین بار مطرح کرده است.

مردی است سه زوجه دارد. دو زوجه ی کبیره که شیر می دهند و مدخول بها هستند و یک زوجه ی صغیره. دو زن کبیره به زوجه ی صغیره به مقدار کامل شیر دادند مثلا یک شبانه روز یا پانزده بار به او شیر داد. ابتدا کبیره ی اولی شیر کامل داد بعد از آن کبیره ی دومی هم به او شیر کامل داد. شکی نیست که زوجه ی صغیره بر شوهر حرام می شود زیرا در حکم بنت رضاعی شوهر می شود.

انما الکلام در کبیره ها است. اما کبیره ی اولی نیز بلاشک حرام می شود زیرا ام الزوجه می شود (زیرا صغیره زوجه بود و او هم با رضاع مادر او شد و ام زوجه بر انسان حرام است.) اما حکم کبیره ی دوم بستگی به این دارد که آیا مشتق حقیقت در متلبس باشد در نتیجه ی کبیره ی دوم بر شوهر حرام نمی شود ولی اگر مشتق حقیقت در اعم باشد او هم بر زوجه حرام می شود. زیرا هنگامی که کبیره ی دوم صغیره را شیر می داد دیگر زوجیت صغیره با شیر خوردن از کبیره ی اولی باطل شده بود و در نتیجه کبیره ی دوم دیگر ام الزوجه نمی شود بله اگر مشتق حقیقت در متلبس و ما انقضی عنه المبداء باشد و در نتیجه همچنان بر صغیره، زوجیت صدق کند کبیره ی دوم هم ام الزوجه شده و بر شوهر حرام می شود.

ص: ۳۶۶

امام قدس سره در این مسأله دقت خوبی اعمال کرده است (البته صاحب جواهر هم به آن اشاره کرده است) و می فرماید: فرقی بین زوجه ی اولی و دومی نیست و همانطور که حرمت و حلیت زوجه ی دوم متوقف بر بحث مشتق است در زوجه ی اولی نیز این بحث وجود دارد.

در فلسفه آمده است المتضایفان، متکافئان قوه و فعلا. یعنی چیزهایی که مانند ابوت و نبوت متضایفان هستند هر دو یا باید فعلی باشد و یا بالقوه یعنی اگر اب فعلی است ابن هم باید فعلی باشد. بر این اساس علیت جدا از معلولیت نیست و بالعکس همچنین است در مورد اخوت که اگر زید برادر است حتما برادر دیگر نیز دارد.

بر این اساس در مورد کبیره ی اولی باید دقت شود که دو عنوان با هم ایجاد می شوند: بنتیت، و ام الزوجه شدن کبیره

موقعی که رضـاع تکمیـل شـد (آخرین دقیقه ی سـاعت بیست و چهـارم) هر دو عنوان با هم محقق می شود. بنابراین ام الزوجه شـدن اولی همزمان با بنتیت حاصل شده است است. با این حساب زوجه ی کبیره ام البنت می شود نه ام الزوجه. این این گونه نیست که صغیره زوجه باشد و کبیره مادر او باشد تا ام الزوجه شود بلکه به محض اینکه صغیره بنت می شود همان زمان کبیره مادر بنت می شود.

بله اگر مشـتق حقیقت در اعم باشد یعنی صـغیره به اعتبار اینکه سابقا زوجه بود الآن هم بر او زوجه صدق کند کبیره می تواند ام الزوجه شود و در نتیجه حرام شود. بنا بر این نزاع مزبور در مشتق علاوه بر کبیره ی دوم در کبیره ی اول هم راه دارد.

ص: ۳۶۷

با این وجود روایتی که در این مورد وارد شده است مطابق قول مشهور است نه بر اساس قاعده. روایت مزبور در وسائل الشیعه ج ۱۴ کتاب النکاح باب رضاع ابواب ما یحرم بالرضاع

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ (کلینی متوفای ۳۲۹) عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (او مردد بین دو نفر است: علی بن محمد بن بُندار و علی بن محمد بن عَلان که دائی کلینی است که هر دو ثقه هستند) عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِی حَمَّادٍ (مورد اختلاف است و بعضی او را توثیق کرده اند) عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ (فوق ثقه است) عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع (امام جواد علیه السلام) قَالَ قِیلَ لَهُ إِنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ بِجَارِیَةٍ صَغِیرَةٍ فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ ثُمَّ أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةٌ لَهُ أُخْرَى فَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ حَرُمَتْ عَلَیْهِ الْجَارِیَةُ وَ امْرَأَتَاهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَخْطَأَ ابْنُ شُبْرُمَةَ تَحْرُمُ عَلَیْهِ الْجَارِیَةُ وَ امْرَأَتُهُ الَّتِی أَرْضَعَتْهَا أَوَّلًا فَأَمَّا الْأَخِیرَةُ فَلَمْ تَحْرُمْ عَلَیْهِ کَأَنَّهَا أَرْضَعَتِ ابْنَتَهُ. (۱)

در اینجا باید دید که علت اینکه امام علیه السلام چنین فتوایی داده است چیست زیرا اگر قرار باشد بر اساس مشتق در اینجا حکم کنیم بین زوجه ی اولی و دومی فرقی نباید باشد.

صاحب جواهر در اینجا نکته ای دارد و می گوید: اما اینکه دومی بر شوهر حرام نیست واضح است و آن اینکه هنگامی که او صغیره را شیر می داد او از زوجیت در آمده بود.

اما اینکه اولی حرام است این است که اولی هنگامی که می خواهد شیر دهد هر سه عنوان که عبارتند از: زوال زوجیت، عروض بنتیت و اتصاف به امومت با هم ایجاد می شود. بنابراین مادر بودن او با زوال زوجیت همراه است و در آن واحد انجام می شود و عرف می گوید مادر بودن با زوجیت همراه بوده است و او ام الزوجه می شود ولی این احتمال در دومی وجود ندارد و هنگامی که او شیر می دهد یقینا زوجه ی صغیره بنت شده بود.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۴۴۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

نقول: باید دید که لسان ادله در اینجا چیست آیا ام الزوجه حرام است یا امهات النساء: (حُرِّمَتْ عَلَيْكَمْ أَمَّهاتُكَمْ وَ بَناتُكَمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاَّتی أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَواتُكُم مِنَ الرَّضاعَهِ وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُم...) (۱)

بنا بر این وقتی لفظ زوجه در قرآن نیست بنا بر این زوجه موضوع حکم نیست تا بحث شود که حقیقت در متلبس است یا بر اعم.

بنا بر این این مسأله را نباید مبتنی بر مشتق دانست بلکه باید بر اساس لسان دلیل اقدام نماید.

الامر الرابع: فی توهم خروج امور عن محط النزاع

گفته شده است که سه چیز از محل نزاع خارج است که عبارتند از:

اسماء الزمان مانند مقتل

اسماء مفعول مانند مضروب

اسمایی که از حاق ذات انتزاع می شوند مانند وجوب از واجب و امکان از ممکن و امتناع از ممتنع

اینها هرچند مشتق هستند ولی از محل بحث خارج هستند.

اما اولی از محل بحث خارج است زیرا بحث در جایی است که ذاتی باشد و صفت گاهی با آن همراه باشد و گاه نباشد. به این معنا که ذات باقی باشد و متلبس تغییر کند و حال آنکه در اسم زمان مانند مقتل فقط متلبس متصور است. یعنی وقتی شمشیر بر گردن نهاده می شود زمان قتل است. اما ما انقضی عنه المبدا دیگر متصور نیست.

ما انقضی در مواردی وجود دارد که ذات (آکل، و عالم) ثابت باشد و وصف (اکل و علم) متغیر باشد یعنی گاهی ذات هست ولی فرد علمش را فراموش کرده است. و حال آنکه در اسم زمان هم قتل متغیر است و هم ذات. ذات که زمان است یک لحظه باقی نمی ماند و تمام می شود و زمان بعد فرا می رسد. مثلا هنگام قتل هم زمان قتل است و هم قتل اتفاق می افتد ولی در آن بعد نه آن زمان باقی مانده است و نه قتل.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن الاشکال ما هذا خلاصته: اگر یک لفظ در دنیا فقط یک مصداق داشته باشد این سبب نمی شود که آن لفظ فقط بر آن مصداق وضع شده باشد. لفظ می تواند بر اعم وضع شود ولی با این حال فقط یک مصداق داشته باشد مثلا واجب یا لفظ (اله) بر کلی وضع شده است ولی فقط یک مصداق دارد که خداوند است.

بنابراین مقتل هم هرچند فقط یک مصداق دارد که همان زمان تلبس است و چون ذات باقی نیست ما انقضی عنه المبدء ندارد ولی این دلیل نمی شود که فقط بر همان وضع شده باشد و با رفتن آن فرد، او هم از بین برود.

یلاحظ علیه:

اولا: واجب صدها مصداق دارد مانند واجب بالذات، واجب بالغیر و واجب بالقیاس بالغیر. واجب بالغیر مانند معلول عند وجود العله است که اگر علت آید حتما باید معلول هم باشد. و واجب بالقیاس بالغیر مانند متضایفین است که اگر فرزندی هست حتما پدری هم وجود دارد.

مثال به اله اشتباه است. زیرا اله در لسان عرب به معنای خدا است ولی در عین حال آنها تصور می کردند که خدا مصادیق متعدد دارد.

ثانیا: اگر یک لفظ فقط یک مصداق داشته باشد در این حال وضع کردن آن بر اعم لغو است. مثلا اگر یک لفظ فقط بر متلبس وضع شده باشد و مقتل فقط یک مصداق داشته باشد که همان متلبس است در این حال نباید بر اعم وضع شده باشد.

الجواب الثانی ما ذکره المحقق الخوئی: اسم زمان وضع مستقلی ندارد بلکه اسم زمان همراه با اسم مکان با هم وضع واحدی دارد. به این معنا که واضع با وضع واحد مقتل را بر اسم زمان و مکان با هم وضع کرده است. بنابراین مقتل هم به معنای زمانی است که قتل در آن اتفاق افتاده و هم مکانی که قتل در آن اتفاق افتاده است. بنابراین اگر در زمان مصداق منحصر به متلبس است ولی در مکان چنین نیست زیرا مکان همیشه باقی است و زمین کربلا هم اکنون نیز مقتل است.

این جواب، جواب خوبی است.

الجواب الثالث ما ذکره المحقق النائینی: ایشان بحث را روی سال بعد برده است و می فرماید: عاشورای سال بعد هنگامی است که در همان روز آن اتفاق خاص افتاده است در نتیجه این اشکال وارد می شود که در سال بعد روز عاشورا سپری شده است بنابراین نمی توان به آن روز گفت که امروز عاشورا است. بنا بر این او تصور کرده است که نزاع در سنوات است از این رو در جواب گفته است:

در مقتل، شخص زمان ماخوذ نیست بلکه در مقتل نوع زمان ماخوذ است. اگر شخص زمان ماخوذ بود واضح است که بعد از منقضی شدن عاشورا دیگر زمانی نیست ولی اگر مراد نوع زمان باشد می توان گفت که زمان باقی است.

یلاحظ علیه: اشکال منحصر به سالگرد نیست بلکه اشکال حتی در روز خود عاشورا هم وجود دارد. امام علیه السلام در روز عاشورا ساعت حدود سه و نیم بعد از ظهر به شهادت رسیده است و ساعت چهار دیگر مقتل نمی باشد و ساعت چهار دیگر زمانی نیست که قتل در آن اتفاق افتاده باشد تا به آن مقتل بگویند.

الجواب الرابع: این جواب مختار ماست و ما از طریق عرفی جلو می رویم. باید مسائل فلسفی را از مسائل عرفی جدا کرد.

نزاع در الفاظ عرفی است و باید از همین طریق آن را حل کرد فنقول: ان لکل شیء بقاء. بقاء جوهر غیر از بقاء عرض است و زمان هم بقاء خاص خودش را دارد. مثلا کوه دماوند میلیون ها سال است که باقی است. اما فیلسوف می گوید دقیقه ی اول غیر از دقیقه ی دوم است و از این رو قابل استصحاب هم نیست ولی عرف همه را یک روز و یک زمان می داند.

با این بیان در مقتل به حساب دقت عرفی زمان باقی است. مثلا در بحث استصحاب می گویند اگر سابقا چشمه ای جاری بود و بعد شک کردیم که آیا خشک شده است یا نه استصحاب بقاء جریان جاری می کنیم و حال آنکه آبِ هنگام استصحاب غیر از آبی است که در اول وجود داشته است. حتی وقتی تصور ما در آب می افتد هر لحظه آب عوض می شود و عکس نیز عوض می شود ولی عرف آن را یک عکس می بیند.

شیخ انصاری در استصحاب زمان و زمانیات می گوید وقتی روز شروع می شود تا وقتی که غروب نشود عرف می گوید که روز باقی است و حال آنکه ساعت اول با ساعت دوم متفاوت است.

بنابراین نه تنها ساعت سه و نیم از روز عاشورا مقتل است ساعات بعد هم مقتل است. حتی در سالگرد هم عرف می گوید همان روز برگشته است و تکرار شده است.

عید را عید می گویند زیرا عید از عود است به این معنا که همان زمان برگشته و تکرار شده است. (در این موارد هرچند بقاء عقلی وجود ندارد ولی به حسب دقت عرفی بقاء وجود دارد.)

تم الکلام فی المورد الاول و هو اسم الزمان.

ادعای خروج بعضی از موارد از نزاع در مشتق ۹۴/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادعای خروج بعضی از موارد از نزاع در مشتق

گفتیم بعضی از علماء سه مورد را از مبحث مشتق خارج کرده اند و به مورد دوم رسیده ایم:

المورد الثانی: اسماء المفاعیل

اسم مفعول است مانند مضروب و مقتول است که گفته شده است در این مورد انقضی عنه المبدأ معنی ندارد و انسان مقتول همیشه مقتول است و مضروب نیز همواره مضروب است.

ص: ۳۷۲

یلاحظ علیه: این یک نوع مغالطه است گاه مضروب صفت است و به عنوان معرِّف استعمال می شود مانند زید المضروب و علیّ قالع باب الخیبر در این حال صفت همواره وجود دارد و هرگز از ذات جدا نمی شود و همواره تلبس وجود دارد.

ولی اگر صفت نباشد بلکه به عنوان حدث باشد محل نزاع وجود دارد. مثلا در زید مضروب می گوییم: زمانی مضروب بودن بر زید صدق می کند که کسی در حال ضرب او باشد و بعد از آن دیگر مضروب بودن صدق نمی کند.

المورد الثالث: مشتقاتی که بدون ضم ضمیمه از ذات منتزع می شوند مانند: واجب، ممکن و ممتنع

اینها صفاتی هستند که از ذات انتزاع می شوند و در واقع محقِّق ذات می باشند به این معنا که اگر واجب از برود دیگر ذاتی باقی نمی ماند هکذا اگر امکان یا امتناع از بین برود. و حال آنکه بحث در مشتق در جایی است که مشتق از بین برود و ذات باقی بماند مانند مصلی و حال آنکه این سه مورد از ضم ضمیمه انتزاع نمی شوند بلکه از حاق ذات انتزاع می شوند به این معنا که انسانیت بدون ضم ضمیمه از زید انتزاع می شود و اگر انسانیت از بین برود زید هم از بین می رود. اگر قرار باشد وقتی مثلا امکان از بین می رود ذات ممکن باقی بماند این مستلزم انقلاب است که در فلسفه محال می باشد.

محل بحث در مشتق در جایی است که اگر مبدا از بین رفت ذات باقی باشد.

ص: ۳۷۳

نقول: یک جواب کلی برای آن سه مثال می توان ارائه کرد و آن اینکه واضع ماده ی ممکن را وضع نمی کند بلکه وزن مفعل که هیئت است را وضع می کند همچنین ماده ی واجب را وضع نمی کند بلکه وزن فاعل را وضع می کند. همچنین است در مورد ممتنع بنا بر این نباید گفت شود که در این سه مورد اگر مبدأ از بین برود ذات هم از بین می رود. واضع کبری را وضع کرده است نه صغری را بنا بر این اگر در یک مورد ماده ای وجود داشت که بحث مشتق در او متصور نبود دلیل نمی شود که کل هیئت آن ماده از محل نزاع خارج شود.

اما جواب برای تک تک آن موارد: در مورد وزن مُفعل در ممکن این سؤال مطرح می شود که آیا واضع آن را برای متلبس وضع کرده است یا بر اعم. این وزن فقط یک مصداق که ممکن باشد ندارد بلکه مقیم نیز بر همین وزن است که بحث مشتق در او راه دارد که اگر کسی مقیم قم باشد به او مقیم می گویند ولی اگر اعراض کند و به شهر دیگری رود آیا باز بر او مقیم صدق می کند یا نه.

همچنین است در مورد واجب که واضع هیئت فاعل را وضع کرده است که هزاران مصداق مانند آکل، شارب، جالس و قائم دارد و بحث مشتق در آنها راه دارد. بله در یک مورد که واجب است بحث فوق ممکن است راه نداشته باشد.

ص: ۳۷۴

همچنین است در مورد ممتنع که واضع هیئت مفتعل است را وضع کرده است که مصادیقی مانند مجتهد و مستمع دارد که شکی نیست که بحث مشتق در آنها جاری است و فقط در همان یک مصداق که ممتنع است مشکل وجود دارد.

الامر الخامس: اشتهر بین الادباء ان الفعل دال علی الزمان

گفتیم در مشتق یک مسأله ی اساسی وجود دارد و آن اینکه مشتق بر متلبس وضع شده است یا بر اعم. برای بیان این مطلب چند مقدمه را باید بیان کنیم. اکنون به مقدمه ی پنجم می پردازیم که یک مسأله ی ادبی است و آن اینکه آیا افعال دلالت بر زمان می کنند یا نه. مراد ما از افعال، ماضی و مضارع است.

مرحوم رضی شرحی بر کافیه ی ابن حاجب در صرف دارد و شرحی بر شافیه ی ابن حاجب در نحو دارد که هر دو کتاب ممتازی است و شاید در عالم ادب مانند این دو کتاب نوشته نشده باشد.

سیوطی در کتاب بغیه الوعاه فی شرح النحاه هنگامی که به رضی می رسد می گوید: تمامی نحاه از سفره ی او استفاده کرده اند.

او در شرح کافیه می گوید: الفعل ما دل علی معنی مقترن باحد الازمنه الثلاثه

از نظر ایشان واقعیت فعل این است که دلالت بر حدث می کند ولی آن حدث به یکی از ازمنه ی ثلاثه مقترن است. ماضی دلالت بر گذشته می کند و مضارع مشترک بین حال و استقبال است.

محقق خراسانی با این قول مخالفت می کند و با پنج دلیل در صدد است ثابت کند افعال دلالت بر زمان ندارند.

قبل از بررسی دلیل های ایشان این سؤال را مطرح می کنیم که لغت را نباید با ادله ی عقلیه ثابت کرد بلکه باید آن را با تبادر حل کرد. بنا بر این حتی اگر دلیل هایی که ارائه می کند صحیح باشد و یا اگر کسی نتواند جوابی برای آنها پیدا کند مشکلی ایجاد نمی کند.

الدلیل الاول: ما هو الدلیل علی الزمان؟

فعل ماضی مانند ضرب یک هیئت دارد و یک ماده. ماده دلالت بر حدث می کند و هیئت هم دلالت بر نسبت این ماده به فاعل می کند. دیگر چیزی باقی نمی ماند که زمان از آن استفاده شود. زیرا زمان احتیاج به دال دارد و این دال یا باید ماده باشد و یا هیئت و حال آنها هیچ یک دلالت بر زمان ندارد.

یلاحظ علیه: این مشکل به راحتی قابل دفع است زیرا می توانیم بگوییم: همان هیئت، بر زمان نیز دلالت می کند زیرا هیئت دلالت می کند بر تحقق نسبت در فاعل (در ماضی) و یا ترقب نسبت (در مضارع) بنا بر این در (زید آمد)، از آمدن تحقق مجیء را متوجه می شود و از (زید می آید)، ترقب مجیء را. تحقق در ماضی و ترقبا در حال و آینده است.

الدلیل الثانی: قیاس الماضی و المضارع بالامر و النهی

در امر و نهی مانند: (اضرب) و (لا تضرب) زمان نیست و ماضی و مضارع هم که فعل هستند باید مانند این دو باشند.

بله در امر و نهی انشاء، در زمان حال واقع می شود ولی این مسأله از خصوصیت امر و نهی است به این معنا که لازمه ی وجود امر و نهی این است که انشاء آن در زمان حال باشد و الا خودشان دلالت بر زمان ندارند بنابراین ماضی و مضارع هم که فعل هستند نباید دلالت بر زمان داشته باشند.

یلاحظ علیه: انه قیاس مع الفارق. امر و نهی از چیز خبر نمی دهد و فقط انشاء چیزی است از این رو در آن زمان وجود ندارد. این بر خلاف ماضی و مضارع است که در آن گزارش وجود دارد و دلالت بر تحقق و یا ترقب دارند و گزارش از حال یا از آینده در آنها وجود دارد.

الدلیل الثالث: عدم تصور وجود الزمان فی الامثله الثلاثه

المثال الاول: مضی الزمان

در این مثال فاعل زمان است و اگر فعل هم دلالت بر زمان داشت باشد لازمه اش این است که فاعل که زمان است خودش زمان داشته باشد یعنی زمانی باشد که زمان از آن بگذرد. واضح است که زمان خودش مستغنی از زمان است.

المثال الثانی: علم الله

نمی توانیم بگوییم خداوند در گذشته عالم بود زیرا علم خداوند ما فوق زمان است و قبل از این زمان آفریده شود خداوند عالم بود.

المثال الثالث: خلق الله الارواح یا خلق الله العقول

ارواح و عقول از مجردات هستند و آنها مافوق زمان هستند. زمان از حرکت تولید می شود و حرکتی در ارواح و عقول نیست.

یلاحظ علیه: مسائل ادبی را نباید با قواعد فلسفی حل کرد. این مسائل را باید به مراجعه به عرف حل کرد. از زمان صاحب فصول: فلسفه وارد اصول شد و اصول را به جای اینکه کامل کند متورم کرد.

جواب کلی از این مثال ها این است که واضع، هیئت ماضی و مضارع را بر تحقق و ترقب که در آنها دلالت بر زما است وضع کرده است حال اگر یک یا چند مثال بر این قاعده تطبیق نکرد دلیل نمی شود که قاعده ی کلی در هیئت مزبور را منکر شویم.

اما بررسی تک تک موارد فوق:

اما مثال اول: این از نظر فلسفی غلط است زیرا نمی توان گفت زمانی بود که زمان از آن گذشت ولی این مثال از نظر عرفی صحیح است. اینکه در عرف می گویند روزی بود غیر از خدا هیچ کس نبود. این به دید عقلی تناقض است زیرا اگر غیر از خدا کسی نبود و گردش ماه و خورشید هم نبود پس چرا می گویید روزی بود که معنای آن این است که در کنار خدا زمان وجود داشت و خورشیدی بود که زمان از آن محقق شود.

عرف در واقع یک زمان موهومی را تصور می کند و بعد از آن سخن می گوید. مراد عرف از زمان، زمان واقعی نیست. مثال: مضی الزمان هم همین است به این معنا که فرد یک زمان موهومی را تصور می کند که ظرف برای زمان است که فاعل می باشد.

بله از نظر فلسفی همه اتفاق دارند که عالم حادث است ولی از نظر حدوث زمانی اگر تک تک موجودات را تصور کنیم حدوث زمانی دارند زیرا هر موجودی در سابق نبوده است ولی اگر مجموع جهان را تصور کنیم حدوث زمانی در مورد آن معنا ندارد و زمان در این مورد جنبه ی فکری دارد یعنی نبود و بعد شد.

اما مثال دوم: واضع کلمه ی عَلِمَ را وضع کرده است بر علم بر گذشته و میلیون ها مصداق دارد. مانند عَلِمَ زید و عَلِمَ بکر. بله در مورد علم خداوند این عبارت به مشکل بر می خورد ولی موجب نمی شود که به سبب یک مصداق واضع، وضع خود را تغییر دهد.

مضافا بر اینکه این خصوصیت را فیلسوف متوجه می شود نه مردم عادی.

با این بیان جواب از مثال سوم هم روشن می شود. عقول قبل از زمان خلق شده اند ولی وقتی از آن زمان خبر می دهیم آن در واقع یک زمان موهوم است.

الدلیل الرابع: المضارع لیس مشترکا لفظیا و لا مشترکا معنویا

این استدلال مخصوص فعل مضارع است و نه ماضی. در مورد مضارع می گوییم: یجیء زید الیوم او غدا. می پرسیم مضارع مشترک لفظی است یا معنوی؟ اگر مشترک لفظی باشد لازم می آید که در جمله ی فوق لفظ مشترک را در اکثر از معنی به کار برده باشیم. اگر مشترک معنوی باشد می گوییم: اجزاء زمان با هم متباین هستند و در متباین ها قدر مشترکی در کار نیست.

یلاحظ علیه: ما می گوییم: نختار انه مشترک معنوی و با این حال قائل به قدر مشترک هستیم به این بیان که مضارع وضع شده است بر نسبت حدث به فاعل فی زمان لم یمض. لم یمض هم شامل حال است و هم شامل استقبال.

الدلیل الخامس: گاهی فعل به ظاهر ماضی است ولی در باطن مستقبل می باشد. مانند: یاتی زید فی السنه الآتیه و قد ضرب قبل یومین. ضَرَبَ به ظاهر ماضی است ولی در باطن مستقبل است و امری است که دو روز قبل از سال بعد اتفاق می افتد. ماضی بودن آن به سبب نسبت آن با جمله ی قبل است.

همچنین گاهی فعل به ظاهر مستقبل است ولی در باطن ماضی است مانند: جاء زید فی شهر رجب و هو یضرب بعد یومین. هم شهر رجب گذاشته است و هم دو روز بعد از ماه رجب. از این رو فعل یضرب به ظاهر مضارع است ولی مربوط به زمان گذشته می باشد.

یلاحظ علیه: میزان در ماضی و مستقبل حال تکلم نیست بلکه میزان حدثی است که در عبارت به کار برده شده است. اگر به حدثی که در عبارت به کار برده شده دقت کنیم کاملا معنای مضارع و ماضی بودن شفاف می شود. بنا بر این باید حدث را به مجیئ نسبت داد نه به زمان تکلم. محقق خراسانی چون این دو فعل را به زمان تکلم نسبت داده است آن اشکال مطرح شده است.

برای این بحث یک تتمه ای باقی مانده است که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را مطرح می کنیم.

مباحث مقدماتی مشتق ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحث مقدماتی مشتق

باید دید چگونه می توان معنای اسمی را از مقوله ی حرفی استخراج کرد. هیئت ضَرَبَ و یَضربُ معنای حرفی دارد ولی زمان ماضی و آینده از مفاهیم اسمیه است زیرا به معنای گذشته و آینده می باشد. حتی مطابق آنچه گفتیم ترتّب الحدث و ترقب الحدث معنای اسمی است و باید دید چگونه این دو از هیئت که از مقوله ی حروف است فهمیده می شود.

در جواب نقضی می گوییم: مثلا همه می گویند (مِن) برای ابتداء وضع شده است و حال آنکه (مِن) حرف است ولی ابتداء اسم است و هکذا (إلی) برای انتهای وضع شده است. چگونه معنای اسمی در این گونه موارد از حرفی فهمیده می شود؟ هر آنچه شما در اینجا بگوییم ما هم در آنجا می گوییم.

اما جواب حلی آن این است که مراد ما از ابتداء مفهوم ابتداء نیست بلکه مصداق ابتداء می باشد یعنی هرچند مفهوم ابتداء، اسمی است ولی مصداق آن حرفی می باشد. بنا بر این وقتی می گویند (مِن) برای ابتداء وضع شده است این یک نوع مجاز گویی است زیرا فرد تصور می کند که (مِن) برای مفهوم ابتداء وضع شده است.

بر این اساس در ما نحن فیه وقتی می گوییم که ماضی دلالت بر تحقق می کند مراد مفهوم تحقق نیست بلکه مراد مصداق تحقق است. بنا بر این هیئت ماضی برای مصداق تحقق الحدث است نه مفهوم آن.

ص: ۳۸۱

و عجب اینجاست که محقق خراسانی بعد از آنکه قائل است افعال دلالت بر زمان ندارد در انتها با عبارت اللّهم الا ان یقال می گوید: که شاید در مفهوم افعال خصوصیتی باشد که از آن زمان ماضی و مستقبل فهمیده شود که عبارت است از تحقق الحدث و ترقب الحدث.

الامر السادس: ما هو الماده و وضعها

این در واقع یک بحث ادبی است نه اصولی و آن اینکه اگر انسان افعال را مطالعه کند می داند که در افعال ماده ای است که لفظ و افعالش در همه ی مشتقات سریان دارد. مثلا کمک کردن در ناصر، منصور، نَصَرَ و ینصُر وجود دارد. این را ماده می نامند.

حال بحث در این است که این ماده چیست؟ بصری ها که اکثریت نحاه هستند اعتقاد دارند مصدر اصل است و در تمام این مشتقات حضور دارد. مثلا الضرب در همه ی وجود دارد. مشهور هم همین را قبول دارند. حتی ابن مالک هم در الفیه همین

نظر را انتخاب کرده است و می گوید:

المصدر اسم ما سوی الزمان من مدلولی الفعل کأمن من أمِن

بمثله او فعل او وصف نُصِب و کونه اصلا لهذین انتُخِب

فعل دو مدلول دارد یکی زمان است و یکی حدث و مصدر اسم برای حدث است مانند أَمَنَ که مصدر آن أمن می باشد. بعد می گوید مصدر گاه مانند فعل در مصدر عمل می کند و آنها را نصب می دهد و مصدر به عنوان اصل برای فعل و وصف انتخاب شده است.

برای این نظریه که مصدر اصل کلام است چهار اشکال ذکر شده است:

ص: ۳۸۲

الاشکال الاول: مصدر چگونه می توانـد اصل کلام باشـد و حال آنکه ماده برای اینکه بتواند در تمام مشـتقات حضور داشـته باشد باید فاقد تعین باشد. این در حالی است که مصدر تعین دارد زیرا بر وزن خاصـی است مانند ضرب که ضای آن مفتوح و راء در آن ساکن است.

قلت: هذا خلط بین المسئله الفلسفیه و المسئله العرفیه

در فلسـفه بیـان شـده است که مـاده ی اولی یـا هیولای اولی و یا به عبارت دیگر قوه الوجود در همه ی موجودات مادی وجود دارد و تعین هم ندارد.

اما در مسأله ی ادبی عـدم تعین مشـکل ساز نیست. مصـدر هر چنـد از نظر حروف در تمام مشـتقات حضور دارد ولی هیئت او حضور ندارد و مشکلی هم ایجاد نمی شود.

مثلاـ در نسـاجی، پنبه مـاده ی اولی برای جوراب پنبه ای و پـارچه هـای پنبه ای است ولی ماده ی آن تعینش در این منسوجات محفوظ نیست. یا مثلا پلاستیک ماده ی اولای منسوجات پلاستیکی است ولی ماده ی بدون تعین در اینها حضور دارد.

الاشـکال الثانی: در ضَـرب نسبت وجود دارد و چیزی که در آن نسبت وجود دارد نمی تواند ماده ی اولی باشد زیرا نسبتی که در آن موجود است بـا نسـبت های دیگر قابل جمع نیست. ضـرب به معنای زدن است یعنی با زدن نسـبت ناقصـی دارد ولی در مضـروب کنسـبت دیگری وجود دارد یعنی ضـرب بر کسـی واقع شده است و نمی تواند دو نسبت در یک ماده جمع شود زیرا وجدانا در مضروب یک نسبت بیشتر نیست.

قلت: نسـبتی که در مصدر موجود است ناقص و مبهم است و این نسـبت در نسـبت های دیگر ادغام می شود. بنا بر این اگر در قالب فاعل آید نسبتش با نسبت ضارب یکی می شود. این به سبب آن است که نسبت در مصدر لا بشرط است و نسبت در آن متعین نیست و لا بشرط می تواند با الف شرط جمع شود.

ص: ۳۸۳

الاشکال الثالث: چرا گفته نشده است که اسم مصدر که فاقد نسبت است اصل در مشتقات است؟

فرق مصدر با اسم مصدر در این است که در مصدر نسبت وجود دارد ولی در اسم مصدر هیچ نسبتی وجود دارد. مثلا در غُسل که اسم مصدر است نسبتی وجود ندارد بر خلاف اغتسال که در آن نسبت وجود دارد.

در فارسی هم پاک کردن مصدر است و در آن نسبت وجود دارد ولی در اسم مصدر که پاکیزگی است نسبتی وجود ندارد هکذا در رفتن که مصدر است و روش که اسم مصدر می باشد و هکذا در مورد گفتن که مصدر است و گفتار که اسم مصدر می باشد.

قلت: اسم مصدر کم است و از آن موارد زیادی وجود ندارد و در زبان عرب حدود ده بیست مورد بیشتر یافت نمی شود. ما در مقام این هستیم که برای همه ی مشتقات که بسیارند ماده ای تصور کنیم.

الاشکال الرابع: اگر ماده وضع مستقل داشته باشد و مشتق هم وضع مستقل دیگری داشته باشد (مثلا ضَرب وضع مستقلی دارد و ضارب هم بهیئته و مادته وضع مستقل دیگری داشته باشد) در این حال تعدد دال و مدلول لازم می آید به این معنا که وقتی کسی ضارب را استعمال هم کند دو مدلول به ذهن بیاید که یکی مربوط به وضع مصدر باشد و یکی مربوط به وضع ضارب که مشتق است. (زیرا هم مشتق است و هم مصدر که همان ض ر ب است در آن حضور دارد.)

این با اشکال دوم متفاوت است زیرا در آنجا گفتیم که مصدر و مشتق هر دو دارای نسبت هستند بنا بر این در یک استعمال مانند ضارب باید تکرر نسبت وجود داشته باشد ولی در اینجا از طریق تعدد دلالت اقدام شده است.

ص: ۳۸۴

قلت: هنگـامی که ضـارب را اسـتعمال می کنیم در این حال دلالت مصـدر در دلالت مشـتق ادغام می شود و با شـنیدن ضارب فقط کسی که می زند به ذهن خطور می کند.

با این بیان مشخص شد که مصدر اصل کلام است.

ثم ان سیدنا الاستاذ نظری را انتخاب کرده است ولی بعدها از این نظر برگشت. ایشان تحت تأثیر اشکال اول قرار گرفت که ماده ی اولی باید فاقد تعین باشد تا بتواند در همه ی مشتقات حضور داشته باشد. بر این اساس فرموده است: ماده ی اصلی مشتقاء ضاد و راء و باء می باشد که هیچ تعینی در آن نیست. واضع هم این سه حرف را بلاـ تعین هیئت بر زدن وضع کرده است.

بعد اضافه می کند که این حرف قابل تلفظ نیستند به همین سبب اضافه می کند که هیئت مصدر خودش اصل نیست بلکه فقط وسیله ای برای تلفظ آن سه حرف است. یلاحظ علیه: واضع فیلسوف نیست تا ابتدا آن سه حرف را وضع کند بعد برای اینکه بتواند آن را تلفظ کند به هیئت روی آورد. اگر چیزی قابل تلفظ نیست واضع هم آن را وضع نمی کند. واضع یک فرد عادی است و به سب احتیاجی که داشته است به وضع روی آورده است و چیزی را وضع می کند که از اول قابل تنطق باشد.

الامر السابعه: ما هو المراد من الحال فی عنوان البحث

بحث در این است که: هل المشتق حقیقه فی المتلبس فی الحال او اعم

این بحث مربوط به این است که مراد از حال چیست؟ ههنا احتمالات ثلاثه که هر سه از نظر ما مردود است:

الاحتمال الاول: حال النطق و التکلم یعنی هل المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبداء (مانند ضرب) فی حال التکلم؟ یعنی موقعی که من می گویم: زید ضارب هنگام تکلم او ضارب باشد.

اگر این احتمال وارد باشد لازمه اش این است که ۹۹ درصد مشتقات مجاز باشد زیرا ما غالبا از گذشته و یا آینده بحث می کنیم و می گوییم: زید دیروز ضارب بود و یا فردا زید ضارب خواهد بود و حال آنکه زید الآن ضارب نیست ولی کسی هم نمی گوید که این نوع سخن گفتن نوعی مجاز گویی است.

الاحتمال الثانی: حال التلبس. این احتمال اصلا معنا ندارد و بدترین احتمال است به این بیان که هل المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبداء فی حال التلبس چیز لغوی است زیرا در همین عبارت ابتدا گفته شده است: فی المتلبس بالمبدأ) و معنا ندارد دوباره گفته شود: (فی حال التلبس). بنابراین مرحوم مشکینی در حاشیه می گوید این احتمال اصلا غلط است و نباید آن را مطرح کرد.

الاحتمال الثالث: صاحب کفایه این احتمال را پسندیده است و ما نیز در الموجز همین احتمال را تقویت کرده ایم ولی نظر ما این نیست و آن اینکه مراد حال النسبه باشد یعنی در حالت نسبت، فرد متلبس به مبدء باشد. در این حال نسبت قضیه را اخذ می کنیم و آن را با خارج می سنجیم. مثلا زید کان ضاربا امس و دیروز هم واقعا ضارب بود. (که اگر دیروز ضارب نبود حقیقت نخواهد بود بلکه مجاز می باشد) در این حال زمان نسبت گذشته است و در گذشته هم در خارج نسبت ضرب وجود داشت. هکذا در زید ضارب غدا در این حال زمان نسبت فردا است و فردا هم فرد متلبس به مبدا که ضرب است خواهد بود. (و اگر نباشد مجاز خواهد بود.)

اصولیین و محقق خراسانی این احتمال را قبول کرده اند ولی به نظر ما دو اشکال به آن بار است:

اشکال اول این است که بحث ما در مفردات است یعنی بحث در این است که ضارب و عالم بر چه چیزی وضع شده است. بحث ما در جمله نیست و حال آنکه ایشان بحث را در جمله مطرح کرده است و نسبت موجود در جمله را مورد بحث قرار می دهد و می گوید: زید ضارب غدا که اگر زمان نسبت با واقع هم خوان است متلبس می شود و الا نه

اشکال دوم این است که مشتقات دلالت بر زمان ندارند مثلا در ضارب و مضروب و مضراب زمانی خوابیده نیست تا زمان نسبت در آن با واقع سنجیده شود.

ما قائل به احتمال چهارم هستیم که ان شاء الله در جلسه ی بعد مطرح خواهیم کرد.

مراد از «فی الحال» در تعریف مشتق ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از «فی الحال» در تعریف مشتق

بحث در این بود که در تعریف مشتق، که می گوییم: هل المشتق حقیقه فی المتلبس فی الحال او اعم کلمه ی «فی الحال» به چه معنا است.

سه احتمال در این مورد ارائه شده است که در جلسه ی قبل بیان کردیم و بررسی نمودیم.

احتمال سوم احتمالی بود که محقق خراسانی بیان کرده بود و آن اینکه مراد از آن حال النسبه باشد. یعنی در زید ضارب امس زمان نسبت امس است و اگر در امس زید ضارب باشد به او می گویند که به مبدا متلبس است.

در جواب این اشکال گفتیم که اولا ـ سخن در مفردات است نه در جمله ها و ثانیا مشتقات دلالت بر زمان ندارد و آنی که دلالت بر زمان دارد ماضی و مضارع است.

ص: ۳۸۷

ما قائل به احتمال دیگری هستیم و آن اینکه اولا بحث ما در مفردات است. حال باید دید که آیا همیشه مبدأ باید با موضوع همزمان باشد یا اینکه اگر در یک زمان این دو با هم همزمان باشند هرچند بعدا از هم جدا شده باشند باز هم آن وصف بر او صدق می کند. مثلا آیا به کسی عالم می گویند که همیشه با علم همراه است یا اینکه اگر یک بار علم داشته باشد کافی است که همواره بتوان به او عالم گفت. بنا بر این بحث در منشأ انتزاع است یعنی آیا منشأ انتزاع عالم همیشه باید با مبدأ همزمان باشد یا اینکه یک زمان هم زمان بودن کافی است که بتوانیم عالم را از او انتزاع کنیم.

اذا عرفت هذا فاعلم: گاهی این مشتق در ضمن انشاء است مانند: اکرم عالما و گاه در ضمن اخبار است مانند: جائنی العالم

امس او غدا

اگر در ضمن انشاء باشد واضح است که در صورت قول به تلبس مراد زمانی است که وصف همراه ذات باشد و در صورت قول به اعم حتی گر فرد علم خود را از دست داده باشد می توان او را اکرام کرد.

اما در جملات خبریه نظر ما با نظر محقق خراسانی از نظر موردی یکی است. به نظر ما در جائنی العالم امس اگر بگوییم عالم مخصوص کسی است که همیشه با مبدأ همزمان باشد یعنی فرد در زمان نسبت که گذشته است عالم باشد این همان چیزی است که محقق خراسانی قائل است. اما اگر بگوییم مشتق حقیقت در اعم است ما و محقق خراسانی هر دو میگوییم که حتی اگر در گذشته عالم نبوده باشد باز هم عالم بر او صدق می کند.

ص: ۳۸۸

بنا بر این ما میزان را انتزاع از ذات گرفتیم که گاه با مبدأ همراه است که همان متلبس است و گاه اعم که غیر متلبس می باشد و این از نظر موردی با آنچه محقق خراسانی قائل است که زمان نسبت را در نظر می گیرد هماهنگ است.

الامر الثامن: ما هو الاصل فی المسئله

در فقه و اصول کرارا گفته ایم: فقیه قبل از ورود به ادله ی اجتهادیه اصلی را که مربوط به حال شک است درست می کند تا اگر در ادله ی اجتهادیه به نتیجه ای نرسید تکلیف خود را بداند. این همان اصل در مسأله می باشد.

بنابراین اگر ما از ادله ی اجتهادیه نتوانستیم مشخص کنیم که مشتق حقیقت در متلبس است یا در اعم باید برای فهم وظیفه ی خود به سراغ اصل در مسأله برویم. (بله اگر در ادله ی اجتهادیه به نتیجه برسیم دیگر نوبت به این اصل نمی رسد)

محقق خراسانی نیز در اینجا ابتدا مقتضای اصل را مطرح می کند.

ههنا احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الاول: الاصل اللفظی

اصول لفظیه عبارت است از اصاله الاطلاق، اصاله العموم، اصاله الحقیقه، اصاله عدم النقل و اصاله عدم القرینه اینها همه از اصول عقلائیه می باشند.

در ما نحن فیه اصلی لفظی نداریم. یعنی اصلی نداریم که بگوید مشتق حقیقت در متلبس است یا اعم مثلا اصاله الحقیقه فی التلبس و یا اصاله الحقیقه فی الاعم نداریم.

الاحتمال الثانی: الاصل الموضوعی

این اصول عبارتند از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب. اصول عملیه گاه در موضوعات جاری می شوند که به آن اصل عملی موضوعی می گویند مانند: سابقا این آب کر نبود الآن هم کر نیست (اصاله عدم الکریه) این اصول موضوع را تنقیح می کند و کار به حکم ندارد هکذا اصاله بقاء الملک فی ملک المالک (مثلا اصل این است که فدک در ملک حضرت زهراء (سلام الله علیها) باقی است.

در بحث مشتق گفته شده است که می توان به سراغ استصحاب عدم ازلی رفت و گفت روزی بود که چیزی خلق نشده بود و لفظ و واضعی هم نبود بنابراین لفظی بر متلبس وضع نشده بود الآن هم اگر شک کنیم می گوییم اصل عدم وضع بر متلبس است.

این اصل معارض دارد و آن اینکه در ازل لفظی بر اعم هم وضع نشده بود و الآن هم همان را استصحاب می کنیم.

علاوه بر این اشکال دیگری هم در آن وجود دارد و آن اینکه اصل عملی موضوعیه در جایی جاری می شود که شک در مراد باشد نه شک در وصف و کیفیت اراده. در ما نحن فیه در مراد مولی شک نیست و شک فقط در وضع واضع است و استصحاب در آن جاری نمی شود.

الاحتمال الثالث: الاصل الحکمی الجزئی

در خصوص همان فرد که می خواهیم اکرام کنیم می گوییم: او سابقا عالم بود و الآن هم عالم است.

محقق خراسانی می فرماید: اگر ذهاب مبدأ قبل از انشاء حکم است قائل به برائت هستم و الا قائل به وجوب. مثلا اگر عالم مزبور قبل از انشاء وجوب اکرام علم خود را از دست داده باشد و شک کنیم که آیا وجوب اکرام دارد یا نه اصل برائت جاری می شود ولی اگر علم را بعد از شمول حکم از دست داد به سراغ استصحاب وجوب می رویم.

ثم ان المحقق الخوئی قائل بان المرجع مطلقا هو البرائه: ایشان قائل است که چه مبدأ را قبل از شمول حکم از دست دهد و چه بعد از آن در هر دو صورت برائت جاری می شود.

اما در صورت دوم که ما قائل به استصحاب شدیم ایشان قائل به برائت است لانه یشترط فی الاستصحاب بقاء الموضوع (و به عبارت دیگر یشترط فی الاستصحاب وحده القضیه المشکوکه و المتیقنه) و در ما نحن فیه باقی نیست زیرا سابقا عالم بود و الآن علمش را از دست داده است. بردن حکم از یک موضوع به موضوع دیگر موجب قیاس می شود.

البته محقق خراسانی مبنایی دارد که این مورد یکی از مصادیق آن است. ایشان معتقد است که در احکام کلیه نمی توان استصحاب کرد. ایشان فقط استصحاب را در احکام جزئیه جاری می کند. عمده دلیل ایشان همان فقدان موضوع است.

مثلا آبی بود متغیر که رنگ و بو و طعم او تغییر کرده بود و بعد به تدریج این آثار را از دست داد. همه نجاست را استصحاب می کنند ولی ایشان این استصحاب را جاری نمی داند و می فرماید: حکم روی متغیر رفته بود و حال آنکه آبی که الآن موجود است متغیر نیست و چون موضوع باقی نیست نمی توان استصحاب کرد.

ایشان بر این اساس استصحاب تعلیقی را جایز نمی داند زیرا قائل است که حکم در حرمت هنگام غلیان روی عنب رفته است و نمی توان آن را روی مویز جاری کرد. (اخباری ها نیز استصحاب را در احکام کلیه جاری نمی دانند.)

بر این اساس در ما نحن فیه که فرد علمش را از دست داده است به سبب عدم بقاء موضوع نمی توان استصحاب کرد زیرا حکم وجوب اکرام روی عالم رفته است و حال آنکه اکنون فردی که علمش را از دست داده است جاهل است.

یلاحظ علیه: این کلام تا حدی صحیح است ولی نه همه ی آن و آن اینکه انه خلط بین استصحاب الحکم الکلی و استصحاب الحکم الجزئی

مثلاـ الماء المتغیر که رنگ و بوی و طعم آن به وسیله ی اوصاف نجس متغیر شده باشد نجس است. حال آب حوض اگر چنین شده باشد شکی در نجاست آن نیست و بعد اگر تغیّر آن از بین رفته باشد ما آب همان حوض که جزئی است را استصحاب می کنیم و می گوییم: این آب قبلا نجس بود و الآن هم نجس است. در اینجا لازم نیست که استصحاب را در آب کلی جاری کنیم تا اشکال محقق خوئی جاری شود و گفته شود که جریان حکم از یک موضوع به موضوع دیگر قیاس است.

همین قاعده در عنب و مویز را دارد ولی در آن نیز استصحاب کلی را جاری نمی کنیم بلکه همان عنبی که مویز شده است را مورد استصحاب قرار می دهیم تا هاذویت و جزئی بودن در آن محفوظ باشد و در نتیجه بتوان استصحاب کرد.

نتیجه اینکه آنچه محقق خراسانی از تفصیل بیان می کند قابل قبول است.

بحث اخلاقی:

وَ قَالَ کُمَیْلُ بْنُ زِیَادٍ قَالَ لِی مَوْلَانَا أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ: یَا کُمَیْلَ بْنَ زِیَادٍ تَعَلَّمِ الْعِلْمَ وَ اعْمَلْ بِهِ وَ انْشُرْهُ فِی أَهْلِهِ یُکْتَبْ لَکَ أَجْرُ تَعَلُّمِهِ وَ عَمَلِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَی

طلاب علوم دینی سه وظیفه دارند:

ابتدا باید علم را به دقت فرا گیرند و درس بخوانند. مغز انسان را باید مسائل علمی پر کند نه مسائل جانبی و خارجی. آیت الله زنجانی نقل می کرد که میرزای قمی در اواخر عمر در بستر افتاده بود و نمی دانستند که از دنیا رفته است یا نه. یکی از حضار گفت که مسأله ای علمی را مطرح کنند زیرا اگر میرزای قمی زنده باشد جوابی در مورد آن ارائه خواهد داد. اتفاقا بعد از مطرح شدن مسأله، میرزای قمی نکته ای را در مورد آن مسأله بیان کرد.

در مورد امام قدس سره نیز نقل شده است که در زمان احتضار مسأله ای در مورد نماز مطرح کردند و در این هنگام ایشان که رابطه ی خاصی با نماز داشتند و نماز اول وقت ایشان ترک نمی شد چشمان خود را باز کردند.

سپس باید به آنچه فرا گرفته شده است عمل کرد.

همچنین باید در مرحله ی سوم آن را در میان کسانی که اهل علم هستند و قدر علم را می دانند منتشر کنند.

بر این اساس کسانی که در حوزه های علمیه هستند باید بعد از فراگرفتن علم به اهل دیار خود بروند و آن را در میان آنها ترویج نمایند. مثلا اگر دشمن اطراف کشور را بگیرد و سربازان در سربازخانه ها باشند بی فایده است. باید سربازها خارج شوند و به اطراف کشور برای مقابله بروند. امروزه در بسیاری از روستاها و بخش ها عالمی وجود ندارد و حال آنکه میزان اهل علمی که در قم هستند بسیار زیادند.

بررسی دو ادعا از محقق نائینی ۹۴/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی دو ادعا از محقق نائینی

الامر التاسع: ادعاء الملازمه بین ترکب المشتق و الوضع للاعم و ادعاء الملازمه بین بساطه المشتق و الوضع للاخص

محقق نائینی ادعای ملازمه کرده است بین مسأله ای که در آن هستیم و مسأله ای که بعدا مطرح می کنیم و آن اینکه آیا مفاد مشتق مرکب است یا بسیط. مثلا ضارب آیا به معنای (من قام به الضرب) است یا به معنای زننده که بسیط است می باشد.

محقق نائینی قائل است که اگر کسی در مسأله ی آینده قائل به ترکب شود در اینجا باید قائل به وضع مشتق بر اعم شود اما اگر کسی در آن مسأله قائل به بساطت مشتق شود در اینجا باید قائل به وضع مشتق بر خصوص متلبس شود.

ص: ۳۹۳

توضیح کلامه: مرکب به معنای الذات المنتسب الیه المبدا می باشد (یعنی زیدی که ضرب به او منتسب است) حال اگر کسی قائل شد مشتق (مانند ضارب) مرکب است. در این حال حتما باید قائل به اعم شود زیرا چنین ذاتی دو گونه است گاه منتسب است حدوثا و بقاء و گاه منتسب است حدوثا و بس. به هر حال صرف اتصال ذات (زید) به مبدا (ضرب) کافی در انتساب است چه فقط حدوثا باشد و چه علاوه بر آن بقاء هم انتساب داشته باشد. در چنین حالتی حتما باید قائل به اعم شویم.

اما اگر کسی قائل شود که مشتق بسیط است مانند سید شریف که می گوید: ضارب با ضَرب (که مصدر است) یکی است و فقط فرق بین آندو در این است که ضارب قابل حمل است (لا بشرط) ولی ضرب قابل حمل نیست (بشرط لا). در این حال حتما باید قائل به وضع مشتق بر متلبس شود زیرا ضرب در صورتی صادق است که حدوثا باشد و الا اگر ضربی در کار نباشد ضاربی هم در کار نخواهد بود و حدثی هم وجود نخواهد داشت.

یلاحظ علیه: هر دو ملازمه صحیح نیست و ممکن است کسی قائل به ترکب باشد و در عین حال قائل به تلبس باشد و یا کسی قائل به بسیط بودن باشد ولی در عین حال قائل به اعم باشد.

اما الملازمه الاولی: محقق نائینی فرمود: اگر مشتق مرکب است حتما باید قائل به اعم باشیم و در معنای ترکب فرمود: الذات المنتسب بالمبدا. ما می گوییم: به جای این تعریف چنین بگویید: الذات المتلبس بالمبدا. انتساب هرچند هم با حدوث می سازد و هم با بقاء ولی متلبس فقط با حدوث می سازد.

ص: ۳۹۴

اما الملازمه الثانیه: محقق نائینی فرمود: اگر مشتق بسیط باشد حتما باید قائل به وضع بر متلبس باشیم. می گوییم: بسیط بودن مشتق به دو معنا است گاه بسیط بودنی است که به این معنا است که ضارب همان ضرب است. بطلان این قول واضح است زیرا هرگز در لغت ضارب مانند ضرب نیست و زدن با زننده یکی نیست. بله با این حال اگر کسی قائل به قول شود حتما باید قائل به بساطت مشتق شود.

ولی به نظر ما مشتق هر چند بسیط است ولی مبدا مانند سواد، عنوان است و مشتق مانند اسود، معنون می باشد. معنون بودن یعنی ذاتی که دارای عنوان می باشد (الذی ثبت له العنوان) و چیزی که سیاهی دارد.

با این بیان ممکن است قائل به بساطت مشتق شویم ولی در عین حال قائل به اعم باشیم بدین گونه که بگوییم: مشتق به معنای معنون است و معنون بر دو گونه است گاه معنون است حدوثا و بقاء که همان اعم می باشد و گاه فقط حدوثا که همان متلبس است.

الدعوی الثانیه: محقق نائینی مدعی است قائل به اعم باید جامعی تصور کند که بین متلبس و ما انقضی عنه المبدا جاری باشد زیرا چنین کسی می خواهد عالم را هم در متلبس استعمال کند و هم در ما انقضی و انجام این کار بدون تصور جامع امکان پذیر نیست. اگر او بگوید این دو مشترک لفظی هستند در این صورت از بحث ما خارج می شود زیرا بحث در دو لفظ که دو معنا داشته باشند نیست. بنابراین باید به سراغ مشترک معنوی برود و حال آنکه چنین جامعی وجود ندارد بنا بر این باید گفت که مشتق وضع بر خصوص متلبس شده است.

آیه الله خوئی در رد کلام استاد چند جامع معرفی می کند و می گوید: اگر مراد او جامع مقولی باشد چنین جامعی وجود ندارد ولی جامع انتزاعی را می توان تصویر کرد.

مراد از جامع مقولی چیزی است که جنس و فصل داشته باشد. چنین جامعی بین موجود و معدوم وجود نخواهد داشت. اما جامع انتزاعی قابل تصویر است و به عنوان نمونه چند جامع ارائه می کند:

الذات التی نُسب الیه المبدأ (که هم متلبس را شامل می شود و هم ما انقض را زیرا هم الآن می تواند متصف باشد و هم در آینده)

خروج المبدأ من العدم الی الوجود

احد الفردین: المتلبس و المنقضی عنه المبدأ

یلاحظ علیه: کسی که قائل به جامع است جامع را به این شکل که طولانی است به تصویر نمی کشد و نمی گوید: الضارب هو اتصاف الذات بالمبدأ. این یک نوع تحلیل عقلی است و باید دانست که تحلیل عقلی غیر از موضوع له است. سه عبارت فوق هرچند صحیح است ولی نمی تواند موضوع له باشد.

امام قدس سره که غالبا با افکار مرحوم نائینی موافق نیست در اینجا با کلام ایشان موافقت می کند و می فرماید: بین متلبس و ما انقضی جامع نیست زیرا متلبس از موجود انتزاع می شود ولی ما انقضی عنه المبدا از معدوم و فقدان ذات، انتزاع می شود و بین وجود و عدم رابطه و جامعی وجود ندارد.

یلاحظ علیه: می توان جامعی را تصویر کرد و آن اینکه ضارب تا مادامی که ضرب را انجام نداده بود چنین عنوانی در او نبود ولی بعد از زدن عنوانی در او ایجاد شد و این عنوان تا آخر ادامه دارد و بیان دیگر می گوییم: صرف اینکه ذات یک لحظه دارای مبدا باشد مصحح این است که بعدها هم بتواند به آن مبدا متصف باشد. این خصوصیتی که در فرد بعد از ضرب ایجاد می شود تا آخر در فرد وجود خواهد داشت. ما نیز ضارب را از همان خصوصیت انتزاع می کنیم و این خصوصیت که قائم به صدور المبدأ من الذات است گاه به نحو صدور است مانند ضرب و گاه به نحو قیام است مانند عالم بودن.

مثلا در روایت است: (لا تصل خلف المحدود) یعنی نباید پشت سر کسی که حد بر و جاری شد نماز خواند. واضح است که حتی کسی که سابقا محدود بوده است الآن هم به او محدود گفته می شود.

تم الکلام فی المقدمات و ان شاء الله از جلسه ی بعد به سراغ اصل بحث می رویم.

ادله ی قائلین به وضع مشتق بر متلبس ۹۴/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به وضع مشتق بر متلبس

بعد از خواندن مقدمات نه گانه وارد اصل مطلب می شویم و آن اینکه آیا مشتق بر متلبس وضع شده است یا بر اعم از متلبس و ما انقضی عنه المبدا.

ادله القول بوضع المشتق للمتلبس:

قائلین به این قول به چهار دلیل تمسک کرده اند که دو دلیل ایشان خوب و دو دلیل دیگر ایشان ضعیف می باشد.

الدلیل الاول: اتصاف المبدأ باوصاف مختلفه

حاصل این دلیل این است که باید دقت کنیم واضع در مشتق با چه چیزی سر و کار دارد. آیا با مبدأ سر و کار دارد یا با ذات. واضع با مبدأ (ضرب و حدث) سر و کار دارد یعنی آن را در دست می گیرد و گاه آن را به شکل نسبت صدوری به ذات نسبت می دهد و می گوید: ضارب. گاه آن را به شکل نسبت وقوعی به ذات نسبت می دهد مانند مضروب و گاه آن را به عنوان مکان و زمان به ذات منتسب می کند مانند مقتل. همچنین گاهی به شکل ثبوتی به ذات نسبت می دهد مانند صفت مشبهه (حسن و حسین)

ص: ۳۹۷

اینها نشان می دهد که آنچه در مشتق مهم است همان مبدأ می باشد بنابراین حتما باید مبدأ وجود داشته باشد این همان وضع للمتلبس می باشد. اگر هم به ذات عنایت است این توجهی تبعی است زیرا مبدأ به تنهایی عرض است و به موضوع احتیاج دارد در نتیجه باید ذاتی وجود داشته باشد تا این عرض به آن منسوب شود و الا اگر چنین احتیاجی نبود ما با ذات نیز کاری نداشتیم.

با این توضیح می بینیم که در متلبس، مبدأ وجود دارد ولی در ما انقضی چنین مبدائی وجود ندارد بنا بر این معنا ندارد که اگر کسی ضارب نیست به او ضارب بگویند زیرا مبدأ در آن محفوظ نیست.

این بیان، بیان خوبی است و عقلی و عرفی می باشد.

الدلیل الثانی: التبادر

صاحب کفایه این دلیل را به عنوان اولین دلیل ذکر کرده است و آن اینکه از مشتق متلبس تبادر می کند. مثلا گفته شده است: لا تصل خلف الابرص و الاجذم و یا لا تصلی خلف المجنون و یا الاعرابی. معنای این حدیث این است که تا وقتی این عناوین هست و فرد به آنها متلبس می باشد پشت سر آنها نماز خوانده نشود و وقتی خوب شدند نماز خواندن پشت سر آنها بلا اشکال است. به همین دلیل در روایات است که لا یأم الاعرابی المهاجرین زیرا ایمان اعرابی کامل نیست و نمی تواند امام جماعت برای مهاجرین که در خدمت رسول خدا (ص) بودند و ایمانشان کامل است باشد. بنا بر این اگر اعرابی از چادرنشینی خارج شود و شهرنشین شده در خدمت رسول خدا (ص) باشد از این عنوان خارج شده و دیگر به او اعرابی نمی گویند.

ص: ۳۹۸

بله مواردی هست که تلبس انقضاء نـداردماننـد: لا تصل خلف المحدود یعنی پشت سـر کسـی که حد شـرعی بر او وارد شده است نماز نخوانید. حدوث حد در او یک آن بوده است و تمام شده است ولی فرد مزبور موصوف به محدود بودن است و این صفت در او بـاقی مانـده است. بنـا بر این به مناسـبت حکم و موضوع بایـد گفت که یقینـا مراد این نیست که هنگامی که او لا شلاق می زننـد نبایـد پشت سـر او نماز خوانـد بلکه به سـبب همین مراد این است که مراد کسـی است که متصف به حـد شده است.

همچنین است در مورد (ممکن) که همیشه متلبس است و هرگز از آن خـارج نمی شود. همچنین است در مورد مقتـل زمانی و مکانی. محدود نیز از همین قبیل است.

الدلیل الثالث: صحه السلب

محقق خراسـانی این را تحت دلیـل دوم ذکر کرده است (عبـارات کفـایه در این مقـام مشوش است زیرا در حـالی که در مقـام اشکال است در بین آن ان قلت و قلت مطرح می کند.)

صحت سـلب به این گونه است که می گوییم: العـالم الناسـی لیس بعالم. یعنی عالم را می توانیم از ذاتی که از علم جـدا شـده است سلب کنیم. اگر مشتق بر اعم وضع شده بود نمی توانستیم عالم بودن را از او سلب کنیم.

ثم ان سـید الرشـتی اورد علی هـذا الـدلیل (میرزا حبیب الله رشتی متوفـای ۱۳۱۰ صاحب کتاب بـدایع الافکار که شاگرد شـیخ انصـاری است و از لحـاظ طبقه بر محقـق خراسـانی متقـدم است زیرا محقق خراسـانی در سـال ۱۳۲۹ مرحـوم شـده است. او بر خلاف صاحب کفایه معتقد است که مشـتق بر اعم وضع شده است) و قال: صـحت سلب در صورتی دلیل بر مجازیت می شود که سـلبش مطلق باشـد یعنی زیـد الناسـی لیس بعالم مطلقا. اما اگر صـحت سـلب مقید به بالفعل باشد دیگر نمی تواند دلیل بر مجازیت باشد.

ص: ۳۹۹

مثلاـ وقتی می گوییم: الرقبه الکافره لیست برقبه این نمی توانـد دلیل بر مجازیت باشـد زیرا مراد ما این است که رقبه ی کافره، رقبه ی مؤمنه نیست و الاـ یقینـا رقبه می باشـد. بله اگر می شـد بگوییم الرقبه الکافره لیست برقبه مطلقا این می توانست دلیل بر مجازیت باشد.

با این بیان سید رشتی می گویـد: زید الناسـی لیس بعالم آیا مراد شـما این است که لیس بعالم بالفعل. در این صورت هر چند این سـلب صـحیح است ولی سـلب ما مقیـد می شود و سـلب مقیـد دلیل بر مجازیت نیست و اگر هم بگویید زید الناسـی لیس بعالم مطلقا ما این را قبول نـداریم زیرا زید ناسـی به یک معنا عالم است و آن به اعتبار ما انقضـی عنه المبدا می باشد (زیرا در گذشته عالم بود.)

این کلاـم محقق رشتی متین است ولی این نکته را بایـد مـد نظر داشت که ما قبل از صـحت سـلب، از تبادر اسـتفاده کرده ایم. البته این اشکال، اشکال رتبه ای است و مهم نیست.

محقق خراسانی در مقام جواب بر می آیـد و گاهی می خواهد بالفعل را قید لیس بگیرد و گاه آن را قید عالم. از اولی تعبیر به سلب و از دومی تعبیر به مسـلوب می کنـد و می گویـد: اگر بگوییم: العـالم الناسـی لیس بعـالم بالفعـل حق با محقق رشتی می باشـد زیرا نفی عـالم بالفعـل دلیـل بر این نیست که فرد مطلقا عالم نباشـد ولی ما بالفعل را مقـدم می کنیم و می گوییم: العالم الناسـی لیس بالفعل بعالم. در اینجا عالم بالفعل نفی نشـده است بلکه مطلق عالم نفی شده است چه به اعتبار متلبس باشد و چه به اعتبار ما انقضی.

یلاحظ علیه: لغت را نمی شود با فلسفه ثابت کرد و ما اگر دو عبارتی که محقق خراسانی دارد را به دست عرف دهیم بین آنها فرقی مشاهده نمی کند.

الدلیل الرابع: تضاد الصفات المتقابله

محقق خراسانی این دلیل را به صورت تتمه ذکر کرده است و بعد گفته است بعضی این دلیل را به صورت مستقل ذکر کرده اند. به هر حال این دلیل چه مستقل باشد و چه تتمه ی دلائل قبلی، قانع کننده نیست.

حاصل این دلیل این است که تمامی افراد در هر زمانی که باشند اسود و ابیض را متقابل می داند و آنها را قابل جمع نمی داند و واضح است که متقابلان قابل جمع نیستند. تقابل هم هنگامی صدق می کند که این دو وضع بر متلبس شوند و الا اگر اعم از متلبس مراد باشد این دو با هم متقابل نیستند زیرا می توان گفت که فلان شیء به یک بیان ابیض است و به یک بیان اسود. یعنی در سابق ابیض بود و الآن به همان حساب ابیض است و اسود است چون الآن متلبس به اسود می باشد.

ثم ان المحقق الرشتی بر این دلیل اعتراض کرده است و صاحب کفایه با عبارت بعض المعاصرین من الاجله عبارت او را نقل کرده است و آن اینکه شما تقابل را مسلم گرفتید و گفتید این دو با هم متقابل هستند پس باید مشتق بر متلبس وضع شود ما می گوییم تقابل در صورتی وجود دارد که مشتق بر متلبس وضع شود و الا اگر مشتق بر اعم وضع شود تقابلی در کار نیست.

محقق خراسانی این کلام را رد می کند و می گوید: چگونه بین اسود و ابیض تقابل نیست و حال آنکه در تمامی ازمنه و اعصار هیچ کس این دو را قابل جمع نمی داند.

نقول: اصل این استدلال صحیح نیست زیرا این استدلال به تبادر بر می گردد و دلیل مستقلی به حساب نمی آید. زیرا از اسود معنایی تبادر می کند و از ابیض معنای دیگری و این دو با هم متضاد هستند و تضاد هم در صورتی است که مشتق بر متلبس وضع شود. با این بیان قبل از تضاد، ابتدا از تبادر شروع کرده ایم و به بیان دیگر حکم به تضاد فرع تبادر است و اگر تبادر نباشد حکم به تضاد معنا ندارد.

همچنین به محقق رشتی اشکال می کنیم و آن اینکه در بیاض و سواد باید دانست که بین دو مبدأ تضاد هست ولی بین ابیض و اسود ممکن است تضاد باشد و یا نباشد زیرا بیاض و سواد از امور تکوینیه است و تضاد یقینا در آنها وجود دارد و این دو هرگز در عالم تکوین با هم جمع نمی شوند. اما اسود و ابیض از امور اعتباریه هستند و تابع وضع واضع می باشند. بنابراین واضع می تواند این دو را بر متلبس وضع کند در نتیجه این دو متقابل شوند و می تواند بر اعم وضع کند در نتیجه تقابل بین آن دو از بین برود. بنا بر این تضاد بین دو مبدأ را نباید با تضاد بین دو مشتق مخلوط کرد.

ص: ۴۰۲

بقی هنا شیء: عبارت مجملی از صاحب کفایه وجود دارد که باید آن را معنی کرد

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ادله ی قائلین به اعم می رویم.

ادله ی قائلین به حقیقت مشتق در من قضی ۹۴/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به حقیقت مشتق در من قضی

ادله القائلین بالاعم: این دسته قائل هستند همین که ذات در یک زمان به مبدأ متصف باشد کافی است که برای همیشه به آن متصف باشد.

این دسته به چهار دلیل تمسک کرده اند که دو دلیل اول آنها ضعیف است و دو دلیل دیگر آنها قابل بحث می باشد.

الدلیل الاول: التبادر

یعنی از مشتق اعم از متلبس و غیر آن تبادر می کند. این دلیل ضعیف است زیرا قائل به وضع مشتق بر متلبس نیز به همین تبادر تمسک کرده است.

الدلیل الثانی: عدم صحه السلب

یعنی اگر کسی عالم باشد و الآن علم خود را از دست داده باشد نمی توان گفت: هو لیس بعالم مطلقا.

این دو دلیل را نباید مورد بحث قرار داد زیرا قائل به متلبس هم به این دو دلیل تمسک کرده است. این دو دلیل، دلیل وجدانی است و قابل برهان نمی باشد. دلیل وجدانی فقط برای خود فرد حجّت است و نمی تواند برای خصم نیز حجّت باشد. بر این اساس دو دلیل مزبور که قائل به متلبس نیز به آن استناد می کرد همین حکم را دارد.

الدلیل الثالث: التمسک بالامثله المقتول و المصلوب و الزانی و السارق

کسی که کشته شده است یا مصلوب است و یا کسی که زانی و سارق است و حد بر او جاری می شود در مشتقی استفاده می شوند که انقضی عنه المبدا است. بر این اساس امام حسین علیه السلام اکنون نیز المقتول بکربلاء است و یا زید بن علی مصلوب بالکوفه است. یا اگر کسی دیروز زنا کند یا سرقت نماید الآن هم زانی و سارق است و باید حد بر او جاری شود.

ص: ۴۰۳

نقول:

امـا جواب از هر چهار عنوان: اطلاق این الفاظ به این افراد به لحاظ حال نسبت است نه به نسـبت حال. مراد از المقتول بکربلا یعنی کسـی که در روز عاشورا مقتول شـده است نه اینکه الآن مقتول باشد و قتل بر او اجرا شده باشد. بنا بر این اینها به حساب زمان تکلم نیست بلکه بر اساس زمان نسبت است. محقق خراسانی نیز در سابق همین قول را زده بود و ما نیز آن را در جملات اخباری از ایشان قبول کرده بودیم.

اما جواب از دو عنوان اخیر: موضوعات بر دو قسم است:

گـاه حکم دائر مـدار موضوع است یعنی مـادامی که موضوع هست حکم هم هست و الا حکم هم می رود ماننـد (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ) (۱) تـا مادامی که فرد ذکران دارد سؤال هم از او باقی است ولی اگر فراموش کرد سؤال هم از بین می رود زیرا کسـی نمی گویـد که مسئله را می توان از عالمی که علمش را از دست داده است پرسـید. و یا مایع تا خمر است حرمت هم بر او بار است ولی وقتی سرکه شد حرمت از بین می رود.

گـاه حکم دائر مـدار موضوع نیست و حتی اگر موضوع نباشـد حکم بـاقی است. این را از مناسـبت حکم و موضوع متوجه می شویم در نتیجه اگر موضوعـا یـک آن، حـادث شود حکم تـا آخر باقی می مانـد. سارق و زانی از این قبیل است. این به سـبب مناسـبت حکم و موضوع است زیرا فرد هنگـامی که در حـال دزدی است و یـا هنگامی که به عمل زنا مشـغول است کسـی در کنار آنها نیست تا حکم حد را بر آنها جاری کند از این رو اجرای حکم به بعد از زوال موضوع محوّل می شود.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۴۳.

بنا بر این این مسأله ارتباطی به مسأله ی مشتق ندارد و مشتق چه وضع بر متلبس باشد یا اعم موجب تغییر در حکم مزبور نمی شود.

الدلیل الرابع: آیه الابتلاء

امام باقر علیه با آیه ی (وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ) (۱) استدلال کرده است که خلفای پیش از امیر مؤمنان علی علیه السلام صلاحیت امامیت را ندارند زیرا مراد از ظالم، یا شرک است و یا شرک از بالاترین مصدایق ظلم است. علت اینکه شرک ظلم است بیان حضرت لقمان است که فرمود: (وَ إِذْ قالَ لُقْمانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ یَعِظُهُ یا بُنَیَّ لا تُشْرِکْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ) (۲)

استدلال به این گونه است که آن خلفاء که به خلافت رسیدند مشرک نبودند بلکه قبل از اسلام مشرک بودند ولی امام علیه السلام الآن هم آنها را از مصادیق ظالمین می داند و این فقط به اعتبار من انقضی عنه المبدأ می باشد. اگر قرار بود که مشتق حقیقت در متبلس باشد استدلال امام علیه السلام ناتمام خواهد بود و فقط کبری دارد نه صغری. زیرا صغری عبارت است از: این خلفاء هنگام خلافت ظام بودند، و کبری عبارت است از اینکه عهد خداوند به ظالمین نمی رسد.

بحث در این آیه شش محور دارد:

الاول: ما هو الغرض من ابتلاء الانبیاء؟ (خدا چرا انبیاء را امتحان می کند زیرا کسی که جاهل است امتحان می کند و حال آنکه خداوند عالم است و ماهیت همه را می داند)

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۲۴.

۲- لقمان/سوره۳۱، آیه۱۳.

الثانی: کیف کان ابتلاء ابراهیم؟ بعضی از مفسرین به اشتباه گفته اند که خداوند ابراهیم علیه السلام را با سنن مانند ناخن گرفتن و استعمال داروی نظافت و امثال آن امتحان کرد. آیا این ابتلاء با ذبح اسماعیل که خداوند می فرماید: (إِنَ هذا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِینُ) (۱) ارتباط دارد؟

الثالث: ما هو المراد بکلمات؟

الرابع: ما هو المراد من الاتمام (فاتمهنّ)

الخامس: ما هو المقصود من الامام (انی جاعلک للناس اماما) آن هم در حالی که حضرت ابراهیم هم نبی بود و هم رسول. حضرت ابراهیم در دوران جوانی هم نبی بود و هم رسول بعد که به سن پیری رسید امام شد. معنای امام علیه السلام چیست؟ صاحب المنار، امامت را نبوت و رسالت تفسیر کرده است و حال آنکه او قبلا این دو مقام را داشت. بر این اساس ما مطابق این آیه قائل هستیم که امامت از نبوت و رسالت بالاتر است.

السادس: مراد از (عهدی) چیست؟

برای تحقیق در این موارد می توان به کتاب ما به نام مفاهیم القرآن مراجعه کرد که در یکی از مجلداتش این بحث ها مطرح شده است.

به هر حال علت اینکه خلفاء بعد از پیامبر اکرم (ص) هم مصداق ظالم هستند به اعتبار گذشته ی آنها بوده است زیرا اگر کسی قبلا ظالم باشد همان کافی است که عهد خدا به آنها نرسد.

نقول: استدلال امام علیه السلام مبنی بر مسأله ی اصولی فوق نیست. مشتق چه حقیقت بر متلبس باشد و چه اعم در هر دو حال این آیه می تواند مورد استدلال امام علیه السلام باشد. علت آن همان بیانی است که در مورد سارق و زانی در مورد مناسبت حکم و موضوع گفتیم و آن اینکه این از مواردی است که حدوث الموضوع آنا ما کافی است که حکم بقاء پیدا کند. چون مقام امامت مقام بسیار والایی است از این رو در زندگی امام نباید هیچ نقطه ی سیاهی وجود داشته باشد و صحیفه ی عمر او پاک باشد تا مردم به او گرایش پیدا کنند بنا بر این انبیاء باید جاذبه داشته باشند و هیچ دافعه ای در آنها نباشد. بنابراین اگر کسی در برهه ای از زمان گنهکار باشد و بعد حتی اگر توبه کند و سلمان زمان باشد باز کافی نیست و نمی تواند دارای مقام امامت شود. بنا بر این قاعده ی لطف اقتضاء می کند که هیچ سابقه ی خرابی در زندگی آنها نباشد. بر همین اساس به رسول خدا (ص) قبل از اسلام لقب امین می دادند و از ابو جهل نقل است که در مورد ایشان می گفت: ان محمدا لم یکذب علینا فکیف یکذب علی الله. بعد برای اینکه به او ایمان نیاورده بود به این دلیل استدلال می کرد که اگر به او ایمان آوریم تمامی مناصب مانند سقایت و رقابت و حجابت همه از آنِ آنها می شود و چیزی برای ما باقی نمی ماند.

۱- صافات/سوره۳۷، آیه۱۰۶.

بر اساس همین دلیلی که ارائه کردیم اگر مثلا مجتهدی در دوران قبل قاتل بوده باشد بعد هرقدر توبه کرده باشد ولی مردم تمایل به او نشان نمی دهند.

علامه ی طباطبایی جواب دیگری اراده داده است که هم در ارشاد است و هم در المحصول و در المیزان هم ذکر شده است او از استاد خود نقل می کند که کسانی که ابراهیم علیه السلام از آن به (وَ مِنْ ذُرِّیَّتی) تعبیر می کند چهار مصداق می تواند داشته باشد:

ذریه ای که از ابتدا تا انتهای عمر خود ظالم بوده باشد.

ذریه ای که از ابتدا تا انتهای عمر طاهر و پاک بوده باشد.

ذریه ای که ابتدا ناپاک و موقع امامت پاک بوده باشد.

عکس مورد قبل یعنی کسی که در ابتدا پاک بوده است و موقع امامت ناپاک بوده است.

مسلما مراد ابراهیم علیه السلام صورت اول و چهارم نیست. بنا بر این دو قسم باقی می ماند که قسم دوم و سوم است. خداوند نیز از میان این دو قسم یک قسم را بیرون کرد که همان قسم سوم بوده است.

ثمرات المسئله:

حدیث اول: أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِیسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَیْدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِعَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ ع أَیْنَ یَتَوَضَّأُ الْغُرَبَاءُ قَالَ یَتَّقِی شُطُوطَ الْأَنْهَارِ وَ الطُّرُقَ النَّافِذَهَ وَ تَحْتَ الْأَشْجَارِ الْمُثْمِرَهِ... (۱)

شاهد در کلمه ی (الاشجار المثمره) است. آیا مراد درختی است که قوه ی ثمر داشته باشد (متلبس به مبدأ) یعنی هر چند الآن زمستان است ولی درخت توانایی ثمر دادن در فصل بهار را داشته باشد یا اینکه درختانی که دیگر ثمر نمی دهند و قوه ی اثمار ندارند و به یک معنا خشک شده اند را هم شامل می شود (ما انقضی)

ص: ۴۰۷

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۱۵، ط دار الکتب الاسلامیه.

حدیث دوم: امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: لَا یُصَلِّیَنَّ أَحَدُکُمْ خَلْفَ الْمَجْذُومِ وَ الْأَبْرَصِ وَ الْمَجْنُونِ وَ الْمَحْدُودِ وَ وَلَدِ الزِّنَا وَ الْأَعْرَابِیُّ لَا یَؤُمُّ الْمُهَاجِرِینَ (۱)

حدیث سوم: مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَهِ إِذَا مَاتَتْ فَقَالَ یُدْخِلُ زَوْجُهَا یَدَهُ تَحْتَ قَمِیصِهَا إِلَی الْمَرَافِقِ. (۲)

بحث در زنی است که در سفر از دنیا رفته و مماثلی نیست که او را غسل دهد. امام علیه السلام می فرماید: شوهرش او را از زیر پیراهن غسل می دهد.

بحث در عبارت (زوجها) است اگر حقیقت در متلبس باشد مراد زوجی است که هنوز همسرش را طلاق نداده است و در عقد ازدواج باقی است ولی اگر مراد اعم باشد، روایت مزبور حتی مردی که همسرش را طلاق داده است هم می تواند او را در فرض مزبور غسل دهد.

مثال چهارم: در قوانین و کتب دیگر مثال چهارمی ذکر شده است و آن اینکه مکروه است با آب مشمس و مسخن وضو گرفت (آبی که آفتاب بر آن تابیده و یا آبی که آن را گرم کرده اند) اگر مشتق حقیقت در متلبس باشد مراد آبی است که آفتاب بر آن می تابد و یا آبی که گرم است ولی اگر حقیقت در اعم باشد یعنی حتی در شب و حتی با آبی که بعد از گرم شدن سرد شده است هم نباید وضو گرفت.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۳۷۶، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۱۵۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

دخول ذات در مشتق و عدم آن ۹۴/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دخول ذات در مشتق و عدم آن

همان گونه که گفتیم محقق خراسانی بعد از بین نه مقدمه و بیان نظر خود در مشتق که قائل است برای متلبس وضع شده است حدود شش مسأله را بیان می کند که غالب آنها یا ادبی است و یا فلسفی و کلامی. اکنون به بررسی این مسائل می پردازیم:

المسأله الاولی: هل الذات داخل فی مفهوم المشتق او لا

در ما نحن فیه دو مسأله است که نباید با هم خلط شود. یک مسأله این است که آیا مشتق بسیط است یا مرکب. مثلا ضارب که مشتق است بسیط است یعنی زننده یا مرکب است یعنی کسی که می زند. اگر مرکب باشد به این معنا است که ذات داخل در مفهوم مشتق است.

مسأله ی دیگر این است که ما الفرق بین المبدأ و المشتق یعنی فرق ضَرب با ضارب چیست؟

مدرسین غالبا این دو مسأله را با هم مخلوط می کنند ولی ما این دو مسأله را از هم جدا می کنیم فنقول:

هل المشتق مرکب من امور ثلاثه: من ذات و مبدأ و نسبه او المشتق بسیط؟

ههنا اقوال ثلاثه:

القول الاول: این قول را سید شریف مطرح کرده است و آن اینکه: المشتق بسیط ابتداء و تحلیلا و ذات در آن داخل نیست. یعنی ضارب یک معنا بیشتر ندارد و آن زننده است. البته او در مسأله ی دوم قائل است که مبدأ عین مشتق است و تفاوت آنها در لا بشرط و بشرط لا است در نتیجه این مبنی از ایشان در آن مسأله موجب شده است که در این مسأله چنین حکمی کند.

ص: ۴۰۹

القول الثانی: الذات داخل فی المشتق ابتداء و تحلیلا

صاحب این قول قائل است: مشتق از سه امر ترکیب یافته است که عبارت است از ذات، مبدأ و نسبت.

القول الثالث: ذات ابتداء داخل نیست ولی تحلیلا داخل است.

این قول مختار مرحوم بروجردی و امام قدس سره و مختار ماست یعنی وقتی ضارب گفته می شود معنای بسیط به ذهن می آید ولی اگر دقت کنیم و در مقام تحلیل باشیم متوجه می شویم سه چیز است.

قائل به این قول می گوید در ابتدا دلالت و مدلول هر دو واحد است ولی با دقت عقلی مرکب از سه چیز است. بنابراین نباید تصور کرد که این سه چیز به سه چیز بر می گردد بلکه هر سه چیز به یک چیز بر میگردد.

دلیل ما: تبادر

بشر گاه سه چیز (عنوان، معنون و نسبت بین آن دو) را جدا تصور می کند مثلا گاه زید را تصور می کند بعد زدن او را تصور می کند و بعد زدن را به زید نسبت می دهد. همچنین گاه همه را یک جا تصور می کند در این حال است که مشتق محقق می شود. مشتق همان کثراتی است که در آئینه ی وحدت به آن نگریسته شده است.

با این بیان به قائلین به قول اول می گوییم: شما اگر قائل هستیم ابتداء بسیط است کلام شما را قبول داریم ولی اگر تحلیلا هم قائل به بساطت شویم واضح است که صحیح نمی باشد.

همچینن قائلین به ترکب اگر تحلیلا قائل به ترکیب هستند کلامشان صحیح است ولی ابتدا هرگز نباید قائل به ترکب شد.

ص: ۴۱۰

عصاره ی این مسئله همین بود که بیان شد ولی صاحب کفایه برای بررسی این مسأله وارد مسائل فلسفی شده است. صاحب کفایه از سید شریف صاحب کتاب شرح مطالع برهانی فلسفی برای بسیط بودن مشتق ارائه کرده است. (مطالع تألیف قطب الدین راضی است که سید شریف آن را شرح کرده است و کتاب مزبور کتاب مفصلی در منطق است.)

او می گوید: المشتق بسیط قطعا و الا لو کان مرکبا لزم احد الامرین:

الاول: دخول العرض العام فی الفصل الحقیقی

الثانی: انقلاب القضیه الممکنه الی الضروریه

بیان ذلک:

ناطق اگر مرکب باشد باید در آن کلمه ی شیء را قرار دهیم و الانسان ناطق به معنای این است که الانسان شیء له النطق.

در این حال اگر مراد مفهوم شیء باشد باید عرض عام که (شیء) است در فصل حقیقی که ناطق است داخل شود. ناطق فصل است و بسیار گویا است و ممیز انسان از حیوان می باشد ولی شیء عرض عام است و رتبه اش پائین می باشد. اینکه عرض عام در فصل حقیقی داخل شود صحیح نیست.

اگر هم بگویید مفهوم شیء مراد نیست بلکه مراد مصداق شیء است در این حال لازم می آید که قضیه ی ممکنه به قضیه ی ضروریه منقلب شود.

مثلا زید ضاحک یعنی زید ضاحک بالامکان. حال اگر در مشتق که ضاحک است مصداق شیء وجود داشته باشد (و مراد از مصداق الشیء همان انسان است) بنابراین الانسان ضاحک به معنای الانسان انسان له الضحک می شود و این قضیه ی ضروریه است زیرا الانسان انسان بالضروره لا بالامکان.

باید دقت داشت که سید شریف برای اولی مثال ناطق و برای دومی مثال ضاحک می زند و حال آنکه صاحب کفایه این دو را با هم مخلوط کرده است.

ص: ۴۱۱

یلاحظ علیه: نبایـد از علم فلسـفه برای درک لغت اسـتفاده کرد. لغت برای خود مجرا دارد و نباید لغت را از طریق برهان ثابت کرد.

اما جواب از اشکال اول:

صاحب فصول (متوفای ۱۲۶۱) در جواب می گویـد: در شق اول (که مفهوم شـیء داخل باشـد) می گوییم کسانی که ناطق را فصل قرار می دهد موقع فصل قرار دادن آن را از مفهوم شیء مجرد می کنند.

محقق خراسـانی به این کلاـم اشـکال می کنـد و می فرمایـد: این جواب صـحیح نیست. کسـانی که ناطق را فصل قرار داده اند هرگز چیزی مانند شیء را از آن جدا نکرده اند. ناطق به همان معنای لغوی فصل قرار داده شده است. بنا بر این ادعای صاحب فصول یک ادعای غیر صحیح است.

اشکال ایشان بر صاحب فصول صحیح است.

محقـق خراسـانی در جـواب شـق اول می گویـد: نـاطق در این مثـال فصـل نیست بلکه نـاطق از اظهر خواص انسـان است. فقط خداونـد خبر دارد فصـل انسـان چیست. ممکن است فصـل برای انسـان همان نفس باشـد. ناطق چون اظهر خواص است از آن تعبیر به فصل می کنند.

شاهـد بر این مـدعی این است که گـاه فصـل را طولاـنی بیـان می کننـد مثلاـ در مورد انسان می گوینـد: حیوان نامی متحرک بالاراده ناطق

همچنین در نـاطق اگر مراد نطـق که همـان حرف زدن است باشـد کیـف محسوس است و اگر مراد تفکر باشـد، آن هم کیفی نفسانی است.

ما اضافه می کنیم: فصل حقیقی انسان نفس ناطقه است و اگر محقق خراسانی این را به کلام خودش ضـمیمه می کرد جوابش کامـل بود. این همـان چیزی است که قرآن می فرمایـد: (وَ نَفْسٍ وَ مـا سَوّٰاهـا) (۱) و از آنجـا کـه مـاهیّت واقعی نفس برای ما روشن نیست از آن به ناطق تعبیر کرده اند.

۱- شمس/سوره۹۱، آیه۷.

ان شاء الله در جلسه ی بعد شق دوم استدلال سید شریف را بررسی می کنیم.

فرق بین مبدأ و مشتق ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین مبدأ و مشتق

المسئله الثانیه: الفرق بین المبدا و المشتق

صاحب کفایه این مسأله را تبعا للصاحب الفصول مطرح کرده است. خلاصه ی این مسأله این است که بین کتابت و کاتب و بین ضرب و ضارب و نصر و ناصر و امثال آن چیست؟

(بین سه قولی که در مسأله ی اولی مطرح بود فقط سید شریف که قائل به قول اول بود باید این مسأله را مطرح کند. او معتقد بود ذات نه ابتداء در مشتق وجود دارد و نه انتهاء بنابراین الآن باید بگوید که وقتی ذات در مشتق نیست پس چه فرقی بین ضرب و ضارب وجود دارد زیرا ضارب هم ابتداء و هم تحلیلا طبق نظر ایشان بسیط است و ضرب نیز که مصدر است بسیط می باشد.)

اما قائل به قول دوم که قائل بود مشتق هم ابتداء و هم تحلیلا حاوی ذات است اصلا این مسأله را مطرح نمی کند زیرا او می گوید مشتق ذاتی است که به مبداء منسوب است.

هکذا قول ما که قائل هستیم هنگام تحلیل، ذات وجود دارد.

مرحوم شریف می گوید: فرق مشتق و مبدأ (یا مصدر) همانند فرق جنس با ماده و یا فرق فصل با صورت می باشد.

از حیوان گاه به جنس و گاه به ماده عقلیه تعبیر می کنند. (حیوان اگر لا ـ بشرط باشد جنس و اگر بشرط لا باشد ماده می شود.)

ص: ۴۱۳

همچنین از ناطق گاه به فصل و گاه به صوره عقلیه تعبیر می کنند. (ناطق اگر لا بشرط باشد فصل و اگر بشرط لا باشد صورت می شود.)

ما ابتدا باید فرق بین جنس و ماده و فرق بین فصل و صورت را مشخص کنیم فنقول:

حکماء بحث بشرط لا و لا بشرط را در دو جا بحث می کنند:

یکی در عوارض الماهیه است. صاحب منظومه نیز در همین باب این شعر معروف را دارد که می فرماید:

مطلقه مخلوطه مجرده عند اعتبارات علیها مورده

شیء نسبت با عوارض خود سه حالت دارد. مثلا رقبه گاه بشرط ایمان است که از آن به بشرط شیء تعبیر می کنند. گاه می گویند: رقبه بشرط اینکه کافر نباشد که به آن بشرط لا می گویند. و گاه شرطی در آن نیست که به آن لا بشرط می گویند. (دقت شود که بحث در عوارض ماهیّت است نه خود ماهیّت.)

و جای دوم، لحاظ الماهیه می باشد. در اینجا بحث در خود ماهیّت است نه عوارض آن. مثلا می گوییم: انسان ماهیّتی دارد به نام حیوان ناطق. حیوان را گاه می توانیم لا- بشرط مطالعه کنیم که در این صورت جنس است و گاه بشرط لا- که در این صورت ماده می باشد. (مراد جنس و ماده ی ذهنی است و اینکه بعضی می گویند ماده ی خارجی اشتباه است.)

الفرق بین الجنس و الماده: در فلسفه می گویند: حیوان که جنس است به دو گونه ملاحظه می شود. گاه آن را بما انه مفهوم ناقص قابل لان یکون احد الانواع ملاحظه می کنیم. یعنی حیوان مفهوم ناقصی است که در مسیر تکامل است و می تواند به یکی از فصل ها متصف شود و در نتیجه می تواند انسان باشد و یا غنم و فرس. مرحوم سبزواری می گوید:

ص: ۴۱۴

ابهام جنس حسب الکون خذا اذ کونه الدائر بین ذا و ذا

در این حال به حیوان جنس می گویند یعنی حیوانی که مبهم است و می توان انسان باشد یا فرس. این حالت همان قابلیت لا بشرط است و قابل حمل می باشد و می توان گفت: الانسان حیوان یعنی انسان عین حیوان است یعنی حیوان که در مسیر تکامل است جزء انسان می شود بلکه عین انسان می شود.

اما اگر به مفهوم حیوان به عنوان یک مفهوم تام و روشن و بریده از تمام مقارنات (مانند فرس، انسان و غیرهما) نگاه کنیم می گوییم: جسم نام حساس متحرک بالاراده در این هنگام به حیوان ماده عقلیه (ماده ی ذهنی) می گویند. حیوان در این صورت جزء انسان و جزء ماهیّت می شود و مانند قبلی عین انسان نمی شود.

این حالت بشرط لا است یعنی حیوان مفهومی است تام و این قابلیت را ندارد که انسان، فرس و سایر انواع شود.

بر این اساس می گویند که اگر حیوان لا ـ بشرط و جنس باشد از اجزاء حد می باشد ولی اگر ماده و بشرط لا باشد جزء المحدود که همان انسان است می باشد.

با این بیان روشن می شود که جنس، قابل حمل است و می توان گفت الانسان حیوان. اما ماده قابل حمل نیست زیرا گفتیم ماده بشرط لا هست و نمی تواند حمل شود.

بنابراین وقتی حیوانی که جنس است بر انسان حمل شود در این حال حیوان همه ی انسان می شود نه جزء انسان. بنابراین در الانسان حیوان یعنی انسان کله حیوان.

ص: ۴۱۵

اما حیوانی که ماده است بر انسان حمل نمی شود و اگر آن را با انسان بسنجیم دیگر کل انسان نیست بلکه جزء انسان می باشد.

با این بیان به یک اصطلاح فلسفی آشنا می شویم که عبارت است از اجزاء حملیه و اجزاء حدیه

اگر حیوان جنس باشد چون قابل حمل است به آن اجزاء حملیه می گویند. ولی اگر به معنای ماده باشد چون مفهومی تام و غیر قابل حمل است در این حال اگر با انسان سنجیده شود اجزاء حدیه می شود یعنی حد و حدود انسان را بیان می کند یعنی حد انسان یک بخشش از حیوان است و بخش دیگرش ناطق بودن است.

با این بیان فرق بین فصل و صوره عقلیه روشن می شود. مثلا گاه ما ناطق را به عنوان مفهوم مبهمی که قابلیت لحوق به جنس دارد مطالعه می کنیم که در این صورت لا بشرط و فصل می شود ولی اگر به عنوان یک مفهوم واضح مطالعه شود صورت و بشرط لاـ می باشد. (دقت شود که هم فصل ذهنی است و هم صورت زیرا بحث در ماهیّت است و ماهیّت در خارج وجود ندارد.)

اذا عرفت هذا فاعلم که صاحب فصول تصور کرده است که بحث ما در مقام اول است یعنی بحث در عوارض ماهیّت است و حال بحث سید شریف و دیگران در اجزاء ماهیّت می باشد.

با این بیان می گوییم: سید شریف می گوید: همین فرقی که بین جنس و ماده و بین فصل و صورت است (که یکی لا بشرط و دیگری بشرط لا است.) در مشتق و مبدأ هم پیاده می شود. یعنی مشتق مانند ضارب همان ضرب است ولی ضربی که لا بشرط است و قابل حمل می باشد (مانند زید ضارب) ولی مبدأ که ضرب است بشرط لا است و نمی توان آن را بر چیزی حمل کرد. (نمی توان گفت: زید ضَرب)

ص: ۴۱۶

محقق دوانی این کلام سید شریف را توضیح می دهد و می گوید: گاه سخن از ابیض است که مشتق است و گاه بیاض که مبدأ است. بیاض را می توان به دو گونه مطالعه کرد:

گاه می گوییم: بیاض وقتی ایجاد می شود از ماهیّت خود عدم را طرد می کند. مثلا عمامه که سفید می شود یعنی سفیدی که سابقا نبود الآن ایجاد شد و ماهیّت او که لا بیاض داشت به بیاض تبدیل شد.

دیگر اینکه علاوه بر اینکه از خودش عدم را طرد می کند از موضوعش مانند عمامه نیز عدم اگر طرد کرده است.

از آن لحاظ که از خودش عدم را طرد می کند به آن بیاض می گویند و از آن جهت که از موضوعش عدم را طرد می کند به آن ابیض می گویند. به همین دلیل می گویند: العمامه ابیض و نمی گویند العمامه بیاض صاحب منظومه می گوید:

و عرضی الشیئ غیر العرض ذاک البیاض و ذاک مثل الابیض

نقول: در مطالعه ی مفاهیم در فلسفه این مطالب همه صحیح و به جا است. ولی این مطالب به بحث ما هیچ ارتباطی ندارد زیرا بحث ما در وضع است و باید دید واضع که با فلسفه کاری ندارد کلمه ی مشتق و ماده (که همان مبدأ است را بر چه چیزی وضع کرده است. با مسائل عقلی نمی توان مسائل اعتباری را حل کرد. مثلا باید دید که زدن با زننده چه فرقی دارد و واضح است که اولی حدث و دومی موصوف به حدث می باشد.

ص: ۴۱۷

به تعبیر دیگر آنچه تا به حال گفتیم مربوط به عالم تکوین است یعنی در عالم تکوین حیوان بر دو قسم است و بین بیاض و ابیض فرق است ولی در ما نحن فیه، در وضع واضع که از عالم اعتباریات است بحث می کنیم. یکی از اشتباهات اصول معاصر ما در این است که مسائل تکوینی را با مسائل اعتباری مخلوط کرده اند.

بحث اخلاقی:

رجال الکشی عَنِ ابْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْأَهْوَازِيِّ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع مَا ذِئْبَانِ ضَارِيَانِ فِي غَنَمٍ قَدْ غَابَ عَنْهَا رِعَاؤُهَا بِأَضَرَّ فِي دِينِ الْمُسْلِمِ مِنْ حُبِّ الرِّئَاسَه (۱)

امام رضا علیه السلام می فرماید: اگر گله ای را فرض کنیم که چند گرگ درنده به آن حمله کرده است (که از صفات گرگ این است که به جای بسنده کردن به یک گوسفند کل گله را خفه می کند) ضرری که آنها به گله وارد می کنند در حالی که چوپان در خواب است کمتر از ضرر حب ریاست در انسان است.

اگر همه ی هستی انسان در حب ریاست و مقام خلاصه شود بسیار خطرناک است و البته اگر ریاست به سراغ انسان بیاید و انسان قبول مسئولیت کند اشکال ندارد. مرحوم حاج شیخ مؤسس حوزه می فرمود: من به دنبال ریاست و مرجعیت نرفتم اما وقتی به سراغ من آمد در را به روی آن نبستم.

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۳، ص۱۵۴، ط بیروت.

امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز می فرماید: وَ الَّذِی فَلَقَ الْحَبَّهَ وَ بَرَأَ النَّسَمَهَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِیَامُ الْحُجَّهِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَی الْعُلَمَاءِ أَلَّا یُقَارُّوا عَلَی کِظَّهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَیْتُ حَبْلَهَا عَلَی غَارِبِهَا وَ لَسَقَیْتُ آخِرَهَا بِکَأْسِ أَوَّلِهَا وَ لَأَلْفَیْتُمْ دُنْیَاکُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِی مِنْ عَفْطَهِ عَنْزٍ

یعنی اگر نبود که با آمدن آنها به درب و دعوت من بر به عهده گرفتن امور نبود من افسار این شتر را بر دوشش می انداختم.

بنا بر این اگر اموراتی مانند امامت جماعت، تدریس و امثال آن به سراغ انسان آمد فبها و الا انسان نباید به دنبال این امور باشد تا مبادا این حب به او ضرر برساند. ریاست نباید بر انسان حکومت کند بلکه باید ابزاری باشد که انسان از آن برای خدمت استفاده کند.

مسائلی پیرامون مشتق ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون مشتق

المسئله الثالثه: ملاک الحمل (۱)

بحث در این است که اگر بخواهیم چیزی را بر چیزی حمل کنیم ملاک حمل چه چیز است. محقق خراسانی قائل است ملاک حمل این است: المغایره من جهه و الاتحاد من جهه اخری و به عبارت دیگر ملاک حمل عبارت است از المغایره و الهوهویه. یعنی محمول باید عین موضوع باشد و در مقابل یک نوع تغایری نیز بین آنها وجود داشته باشد تا بتوان یکی را بر دیگری حمل کرد و گفت که این دو که به ظاهر با هم فرق دارند عین هم هستند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۰۱.

سپس مغایرت را بر سه نوع تقسیم می کند

المغایره اعتبارا: در مثال زید زید مغایرت اعتباری وجود دارد.

مثلا ما می بینیم که مخاطب تصور می کند که سلب الشیء عن نفسه جایز است به این معنا که زید می تواند زید نباشد و و ما برای رفع این اعتقاد باطل می گوییم: زید زید قطعا. در زید اول احتمال سلب الشیء عن نفسه هست ولی در دومی نیست. تغایر در این قسم وهمی و اعتباری است. حمل در این قسم اولی است ولی در ما بقی شایع صناعی است.

المغایره بالاجمال و التفصیل: مانند الانسان حیوان الناطق. انسان همان حیوان ناطق است با این فرق که انسان مجمل است ولی حیوان الناطق تفصیل است.

المغایره مفهوما: که موضوع له آنها دو تا است و از نظر مفهومی با هم فرق دارند ولی مصداقا یکی هستند. مانند زید عالم که مفهوم زید با عالم فرق دارد ولی در مصداق خارجی یکی هستند.

اما وحدت وجودی به این معنا است که باید موضوع و محمول در خارج با هم یکی باشند. زید با قائم در خارج یکی است و هکذا انسان با حیوان ناطق.

یلاحظ علیه: صاحب کفایه بین مفید بودن حمل و بین ملاک حمل خلط کرده است. ملاک حمل فقط عبارت است از وحدت وجودی و بس. ولی تغایر، ملاک حمل نیست بلکه ملاک مفید بودن و صحت حمل است. اگر این تغایر نباشد حمل هر چند صحیح است ولی بی فایده می باشد و عقلایی نیست.

المسئله الرابعه: تغایر المبدأ مع الموضوع (۱)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۰۳.

مثلا در زید عالم، زید جوهر است و عالم عرض بنا بر این این دو با هم فرق دارند.

این مسأله دنباله ی مسأله ی قبلی است هرچند محقق خراسانی آن را به شکل مسأله ی مستقلی قرار داده است. در مسأله ی قبلی گفتیم محمول باید با موضوع مغایرت داشته باشد تا حمل مفید فایده باشد. در این مسأله میان سه مغایرتی که در آنجا بیان کردیم فقط به مغایرت مفهومی می پردازیم و می گوییم:

این مغایرت در مورد خداوند به مشکل بر می خورد زیرا صفات خدا عین ذات است و الا اگر صفات خدا غیر از ذات باشد لازم می آید که چندین قدیم داشته باشیم یکی خدا و یکی حی و یکی سمیع و هکذا. البته اشاعره قائل به زیادت صفات بر ذات خداوند هستند. کرامیه از آن بالاتر قائل هستند که صفات خداوند حادث است ولی ما که امامیه هستیم قائل به عینیت ذات با صفات هستیم بنا بر این باید به این سؤال پاسخ دهیم که در: الله تعالی عالم، مغایرتی بین الله و عالم وجود ندارد.

صاحب فصول (۱) (۲) در اینجا جوابی داده است و آن اینکه گفته است: ذات هرچند باید با مبدأ مغایرت داشته باشد ولی اگر به خداوند می گوییم: الله تعالی عالم، مراد از عالم، عالم مجازی است یعنی آن عالمی که نزد ما شناخته شده است را نمی توانیم به شکل حقیقی در مورد خداوند استعمال کنیم زیرا عالم نزد ما به معنای زیاده المبدأ علی الموضوع است ولی در مورد خداوند عینیت دارد بنا بر این استعمال کلمه ای که برای زیادی وضع شده است در مورد عینیت موجب مجاز می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۰۳.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۵۶.

همچنین می توان گفت که استعمال عالم در مورد خداوند از معنای لغوی به معنای دیگری نقل شده است. بنا بر این وضع آن در مورد بشر و در مورد خداوند فرق دارد و در واقع دو وضع برای آن وجود دارد.

محقق خراسانی می گوید: چنین اشکالی لازم نمی آید زیرا صفات خدا مفهوما عین خداوند نیست بلکه مصداقا عین خداوند است.

محقق خراسانی در اینجا به صاحب فصول اعتراض (۱) می کند و می گوید ایشان بین تغایر مفهومی و بین وحدت مصداقی خلط کرده است و گفته است اگر قائل به تغایر مفهومی شویم لازم می آید که حمل عالم بر خداوند باید مجاز باشد.

واقعیت این است که تغایر مفهومی اظهر من الشمس است و حتی در مورد خدا هم استثناء ندارد منتهای امر، ما در خداوند قائل به اتحاد مصداقی هستیم نه اتحاد مفهومی و الا مفهوم عالم غیر از مفهوم الله است.

ما از اشکال محقق خراسانی جواب می دهیم و می گوییم: صاحب فصول نمی خواهد بگوید بین تغایر مفهومی و وحدت مصداقی تعارض وجود دارد زیرا این مسأله ی پیش پا افتاده که تمامی حمل ها تغایر مفهومی دارند و وحدت مصداقی همه می دانند. کسی قائل نیست که بین تغایر مفهومی و وحدت مصداقی تعارضی نیست تا محقق خراسانی در مقام جواب بر آید.

با این حال اشکال ما به صاحب فصول این است که قبول نداریم استعمال عالم و سایر صفات بر خداوند مجاز باشد. زیرا بحث لغت با بحث عقیده را باید از هم جدا کرد. از نظر لغوی عالم با ذات فرق دارد ولی چون برهان اقامه شده است که صفات خداوند عین ذات خداوند است در این مورد قائل می شود که علم نمی تواند زائد بر ذات باشد. بنا بر این عرف، عالم را در مورد خداوند همان گونه استعمال می کند که در مورد زید استعمال می کند. از این رو استعمال عالم در مورد خداوند نه موجب مجاز است و نه موجب وضع جدید.

ص: ۴۲۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۰۴.

به عبارت دیگر در مقام اراده ی استعمالیه و وقتی دقت به جزئیات نداریم صفات خداوند زائد بر ذات است (در الله عالم گویا علم را برای خداوند ثابت می دانیم و گویا بیان علم و خداوند تغایر وجود دارد) ولی در مقام اراده ی جدیه و بر اساس استدلالات عقلیه صفات خداوند عین ذات می باشند.

المسئله الخامسه: قیام المبدا بالموضوع (۱)

در مشتق، در اینکه آیا مبدأ (مانند علم) باید قائم به ذات (موضوع) باشد یا نه چهار عقیده وجود دارد:

قول اول: لازم نیست مبدأ قائم به ذات باشد. به دلیل لابن (شیر فروش) و تامر (خرما فروش) زیرا شیر فروش و خرما فروش کسی هست که شیر و خرمایش در ظرف است و خودش جای دیگر. همچنین کسی که مولم است و از نیش عقرب درد می کشد، درد او با فاعل که عقرب است نیست بلکه قائل به فردی است که درد می کشد.

یلاحظ علیه: با دو مثال که نمی توان قاعده ای را بنا نهاد.

قول دوم: شیخ اشعری و اشاعره می گوید: مبدأ باید به ذات قائم باشد آن هم به شکل قیام حلولی. او این سخن را گفته است تا تکلم خداوند را تصحیح کند زیرا او و اشاعره قائلند خداوند متکلم است بالکلام النفسی. یعنی کلام در ذات خداوند است. ولی ما قائل هستیم که کلام از صفات فعل است یعنی خداوند صورت را در شجر و مانند آن خلق می کند یا اینکه جبرئیل را می فرستد تا تکلم کند.

اهل سنت غیر از اشاعره دو فرقه هستند اهل حدیث که در رأس آنها ابن تیمیه است قائل هستند که کلام صفت ذات است و تکلم خداوند تدریجی است و لا یزال سخن می گوید و صدا و حروف از ذات خداوند بیرون می آید و این صفت در خداوند قدیم است و از ابتدا با خداوند بوده است ولی اینکه سخن می گوید حادث است (ولی ریشه ی آن قدیم می باشد.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۰۶.

او توجه نکرده است که اگر صفات ذات باشد چون کلام حادث است ذات هم باید حادث بوده باشد.

علامه اشعری متوجه شده است که این قول بسیار زشت است از این رو در آن دستکاری کرده است و گفته است که کلام، صفت ذات است ولی نفسی است و قائم به نفس خداوند می باشد و این کلام حال در ذات خداوند است.

قول سوم: صاحب فصول دیده است قول اول تفریط و قول دوم افراط است بنابراین گفته است مبدأ باید قائم به ذات باشد مگر در دو مورد:

در خداوند قیامی وجود ندارد زیرا اگر بگوییم علم قائم بر خدا است عینیت بین خداوند و صفات از بین می رود. علم در خداوند بر خلاف ما جوهر است و حتی فوق جوهر می باشد ولی در ما عرض است.

سپس لابن و امثال آن را استثناء می کند زیرا لبن با شیرفروش قائم نیست بلکه به خود شیر قیام دارد. همچنین است در مورد تامر که خرمافروش است.

قول چهارم مذهب محقق خراسانی (۱) و آن اینکه قیام در همه جا شرط است ولی قیام هر چیز به حسب خودش است.

شتق و مبحث امر ۹۴/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مشتق و مبحث امر

بحث در مسأله ی پنجم است که آیا قیام مبدأ به ذات لازم است یا نه.

قول اول عبارت بود از اینکه قیام لازم است و باید حلولی باشد. این عده که از اشاعره هستند برای اینکه تکلم خداوند با به شکل کلام نفسی تفسیر کنند به این قول قائل شدند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۰۷.

قول دوم قیام مبدأ را منکر شده است.

قول سوم قول صاحب فصول است که می گوید: بنابراین گفته است مبدأ باید قائم به ذات باشد ولی چگونگی قیام متفاوت است. گاه قیام حلولی است مانند عالم، گاه قیام صدوری است مانند ضارب گاه قیام به شکل مفعول به است مانند مضروب و گاه به شکل مفعول فیه است مانند اسم زمان و مکان (مقتل)

بعد صاحب فصول خداوند را استثناء کرده است و گفته است در خداوند قیامی وجود ندارد زیرا اگر بگوییم علم قائم بر خدا

است عینیت بین خداوند و صفات از بین می رود.

همچنین امثال لابن و تامر را استثناء کرده است.

محقق خراسانی قول صاحب فصول را قبول دارد و فقط در مورد خداوند اشکال کرده است و گفته است در این مورد هم قیام وجود دارد ولی این قیام به نحو اتحاد است و نه به نحو اثنینیت. زیرا اگر به نحو اثنینیت باشد باید قائل شد که ذات خداوند مرکب است و مرکب نیز به اجزاء خود احتیاج دارد.

بعد می گوید: ان قلت: این قیام، مصداقا قیام نیست زیرا عرفا قیام به جایی گفته می شود که دوگانگی وجود داشته باشد و عینیت در نظر عرف قیام نمی باشد.

بعد در جواب می گوید: عرف در مفاهیم، مرجع است یعنی در اینکه این لفظ برای فلان معنا وضع شده است و یا اینکه مشتق احتیاج به قیام دارد می توان به عرف مراجعه کرد ولی عرف نمی تواند در مصادیق، مرجع باشد و نمی تواند تشخیص دهد که در این مورد، قیام وجود دارد یا نه. بنا بر این در مورد خداوند به عقل خود مراجعه می کنیم و کاری به عرف نداریم.

یلاحظ علیه:

اولاً: این قول که عرف در مفاهیم مرجع است نه مصادیق، کلیت ندارد و گاه علماء در شناخت مصداق به عرف مراجعه می کنند. مثلاً همه می گویند رنگ خون پاک است زیرا می گویند عرفا، رنگ خون مصداق دم نیست هرچند عقلا مصداق خون می باشد.

ثانیا: محقق می گوید که قیام در مورد خداوند به نحو اثنینیت نیست بلکه به نحو وحدت است. واضح است که این یک نوع تضاد است و یا وحدت است و یا به نحو اثنینیت. اگر قیام در کار است این با وحدت سازگاری ندارد. اگر سخن از عینیت است باید گفت که قیامی در کار نیست.

نتیجه اینکه کلام صاحب فصول قابل قبول است ولی ما کلامی فوق این چهار قول داریم و آن اینکه: در مشتق، قیام شرط است، قیام نیز احتیاج به تعدد دارد اما در مورد خداوند می گوییم: اگر می گوییم: الله تعالی عالم، از نظر اراده ی استعمالی همان تعدد وجود دارد یعنی ثبت العلم لله تعالی ولی از نظر اراده ی جدی در کلام اسلامی آمده است صفات خداوند عین خداوند است. بنا بر این نباید لغت را با عقیده مخلوط کرد. در لغت که سخن از اراده ی استعمالیه است نه مجاز وجود دارد و نه نقل ولی عقیده، ما را مجبور می کند که بین اراده ی استعمالیه و جدیه فرق باشد.

المسئله السادسه: تلبس الذات بالمبدأ

این مسأله خیلی با مسأله ی قبلی که گفتیم در مورد قیام المبدأ بالذات است فرق ندارد و مناسب نبود که محقق خراسانی آن را در مسأله ی جداگانه ای ذکر کند.

ص: ۴۲۶

محقق خراسانی چون قائل شده مبدأ قائم به ذات است در مواردی دچار مشکل شده است و در مقام حل آن بر آمده است و تلبس را در آنها شرط ندانسته است.

یکی از این موارد این است: المیزاب جار زیرا جریان به میزاب قائم نیست بلکه به آب قائم است. هکذا در مورد لابن و تامر.

صاحب مطول این موارد را مجاز عقلی می داند یعنی مجاز در نسبت است به این معنا که به جای جری الماء گفته است جری المیزاب.

محقق خراسانی در صدد این است که این موارد را مجاز لغوی بداند در نتیجه می گوید: قیام کل شیء بحسبه. از آنجا که نسبت آب به میزاب نسبت مظروف به ظرف است از این رو حکم مظروف را به ظارف می دهند. این خود یک نوع قیام مسامحه ای است. (زیرا ظرف و مظروف با هم یک نوع اتحادی دارند.)

همچنین لابن و تامر به سبب اینکه با این حرفه سر و کار دارند موجب می شود یک نوع وحدتی با لبن و تمر پیدا کنند. این حرفه موجب می شود یک نوع قیامی و اتحادی بین آنها به وجود آید و الا تمر و لبن قائم به تامر و لابن نیست بلکه قائم به چیز دیگری می باشد.

به هر حال جواب این قسم واضح است و آن اینکه گاه تلبس حقیقی است که مربوط به آب است و گاه تلبس مجازی است که مال میزاب است.

به عبارت دیگر تلبس از نظر عرف برای خود مراتبی دارد و در واقع و در حقیقت تلبس برای آب است و مجازا در نظر عرف مربوط به میزاب می باشد.

ص: ۴۲۷

تم الکلام فی المقدمات الثلاثه عشر. (محقق خراسانی قبل از مقصد اول سیزده مقدمه بیان می کند و ما همه را مطرح کردیم)

سپس محقق خراسانی هشت مقصد را بیان می کند و در جلد اول پنج مقصد را که عبارتند از: اوامر، نواهی، مفاهیم، عموم و خصوص و مطلق و مقید.

المقصد الاول فی الاوامر و فیه احد عشر فصلا (۱) (۲)

الفصل الاول فی ماده الامر و فیه جهات من البحث

الجهه الاولی: معنای لغوی ماده ی امر که عبارت است از: (الف میم راء)

صاحب کفایه می فرماید: برای ماده ی امر هفت معنا ذکر کرده است (معنای هفتم مختار خود ایشان است.)

معنای اول: الطلب.

امره بکذا ای طلبه منه در این معنا مناقشه نیست و همه قبول دارند که اَمَرَ به معنای طلب می باشد.

معنای دوم: الشأن

شغله امر کذا ای شغله شأن کذا

معنای سوم: الفعل

در قرآن خوانیم: (و ما امر فرعون برشید) (۳) . یعنی فعل و کار فرعون عقلائی نبود.

معنای چهارم: الفعل العجیب

در قرآن آمده است: (وَ لَمّا جاءَ أَمْرُنا) (۴) و مراد همان عذاب الهی است.

معنای پنجم: الغرض و الهدف

جاء لامر کذا ای جاء لغرض کذا

معنای ششم: الحادثه (رویداد)

وقع الامر ای حدث الامر

۱- المبسوط فی أَصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۳.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۱.

۳- هود/سوره۱۱، آیه۹۷.

۴- هود/سوره۱۱، آیه۸۲.

معنای هفتم: الشیء

رأیت امرا عجیبا یعنی رأیت شیئا عجیبا

بعـد محقق خراسـانی در معانی شـش گانه ی اول اشـکال می کنـد. ما اشـکال او را به بیان بهتری بیان می کنیم و آن اینکه اَمَرَ هفت معنا ندارد. این هفت مورد یا از قبیل تعدد دال و مدلول است (۱) یا از قبیل اشتباه مصداق به مفهوم می باشد. یعنی بحث مـا در مفهوم امر است ولی این موارد از باب خصوصـیت مورد است. مثلا اینکه گفته انـد یکی از معانی امر، غرض است مانند جـاء لامـر کـذا ای لغرض کـذا در جواب می گوییم: غرض از امر اسـتفاده نمی شود بلکه از لاـم اسـتفاده می شود. این از باب تعدد دال و مدلول است.

همچنین در (شغله امر کذا) اینکه امر به معنای شأن است از خود امر فهمیده نمی شود بلکه از فعل «شغله» فهمیده می شود.

همچنین اینکه گفته شـده اسـتامر به معنای شـیء عجیب (۲) است ماننـد: وَ لَمَّا جاءَ أَمْرُنـا در جـواب می گوییم: عجب از امر اسـتفاده نمی شود بلکه از اضافه ی امر به خداونـد اسـتفاده می شود زیرا چیزی که مربوط به خداوند باشد چیزی عادی و ساده نمی تواند باشد.

همچنین گفته شده است که امر به معنای حادثه می باشد مانند وقع الامر یعنی حدث الامر. در اینجا هم امر به معنای فعل اسـت و حادثه یکی از اقسام فعل می باشد.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۶۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۶۲.

همچنین محقق خراسانی گفته است امر به معنای شیء می باشد و در جواب می گوییم. امر به معنای فعل است و یکی از اقسام فعل امر عجیب است و رأیت امرا عجیبا یعنی رایت فعلا عجیبا.

در سابق هم در مورد ماده ی قضاء (۱) گفتیم که گاه ده معنا برای آن نقل شده است و حال آنکه قضاء یک معنی بیشتر ندارد که همان امر محکم می باشد.

خلاصه اینکه یکی از معانی امر طلب است و این را همه قبول دارند ولی در ما بقی اختلاف است. صاحب فصول می گوید که معنای دوم امر شأن است که جواب آن را بیان کردیم. محقق خراسانی نیز قائل شده است که معنای اول امر طلب است و معنای دوم شیء می باشد. این در حالی است که این قول صحیح نیست زیرا می توان گفت الله تعالی شیء ولی نمی توان گفت الله تعالی امر. اگر معنای امر شیء (۲) بود می بایست بر خداوند اطلاق می شد.

محقق خوئی (۳) (۴) قائل است که معنای دوم شیء است ولی نه شیء مطلق تا گفته شود چرا در مورد خداوند به کار نمی رود بلکه مراد الجامع بین الصفه و الفعل است. این نیز صحیح نیست زیرا هیچ وقت به صفت، امر نمی گویند مثلا علم، صفت است ولی به آن امر نمی گویند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۱۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۱۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۱۵.
۴- أجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۸۶.

بنا بر این معنای دوم از امر همان فعل است که در فارسی به آن کار می گویند و ماده ی امر مشترک بین طلب و فعل می باشد و استعمالات قرآنی که در آنها امر به معنای فعل است بسیار است از جمله:

(قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ) (۱) یعنی کارها همه در دست خداوند است. این آیه مربوط به جنگ احد است.

(وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) (۲) یعنی ای رسول خدا (ص) در کارها با آنها مشورت کن.

(وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ) (۳) یعنی کار به حد نهایی رسید.

حال اگر در از لفظ امر استفاده شده باشد چون مشترک لفظی است احتیاج به قرینه ی معیّنه (۴) دارد. توضیح اینکه قرینه گاه معیّنه است و گاه مفهمه. قرینه در مجاز، مفهمه است و گاه به آن صارفه می گویند ولی در مشترک، قرینه معیّنه است یعنی معیّن می کند که آیا مراد این است یا آن.

بنا بر این اگر در روایت مثلا آید: لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک و ندانیم مراد طلب است یا فعل عبارت مجمل می شود و باید آن را کنار بگذاریم و اگر از ادله ی اجتهادیه دستمان کوتاه شود به سراغ اصول عملیه می رویم.

به هر حال این مسأله یک مسأله ی ادبی است و مسأله ی ادبی با مراجعه به لغت مشخص می شود نه با ارائه ی برهان و دلیل.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۵۴.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۵۹.

۳- هود/سوره۱۱، آیه۴۴.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۶.

الامر الثانی: فرق بین امور و اوامر چیست؟

اگر امر بـه معنـای فعـل باشـد جمع آن امـور می باشـد. امر در این مـورد جامـد است و در آن اَمَرَ، یَاٌمُرُ، آمِر و مـأمور و سـایر مشتقات وجود ندارد.

اما اگر امر به معنای طلب به قول مخصوص باشد جمع آن اوامر است و مشتق می باشد.

اینکه دو جمع وجود دارد این علامت بر آن است که لفظ دو معنا دارد زیرا تعدد جمع غالبا دلالت بر تعدد (۱) معنا دارد.

نقول: این قاعـده غالبی است ولی کلیت (۲) نـدارد. مثلا کلمه ی عبـد هجده جمع دارد مانند عباد، عبید، عبدون و غیره و حال آنکه عبد یک معنا بیشتر ندارد که همان بنده است.

البته باید توجه داشت که گاه می گویند: امر به معنای قول مخصوص است. این کلام صـحیح نیست زیرا اگر امر به معنای قول مخصوص باشد جامد (۳) می شود و قابل اشـتقاق نیست. از این رو صاحب کفایه این قول را توجیه می کند و می گوید: مراد قول مخصوص نیست بلکه مراد الطلب بالقول المخصوص (۴) است.

اعتبار علو و استعلاء در امر ۹۴/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعتبار علو و استعلاء در امر (۵) (۶)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۵.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۳.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۳.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۶.

الجهه الثانیه: آیا در صـدق ماده ی «اَمَرَ» علو در آمر شـرط است یعنی کسـی که این کلمه را به کار می برد بایـد عالی باشـد یا لازم نیست. همچنین آیا استعلاء شرط است یا نه؟

علو امری ذاتی و قـائم به نفس و روح انسـان است (ماننـد مقـام انبیـاء) و یـا قائم به مقام ظاهری رئیس است ولی اسـتعلاء یعنی انسان حالت آمرانه گرفته و از موضع قدرت سخن بگوید بنا بر این استعلاء مربوط به کیفیت و شیوه ی حرف زدن است.

فیه اربعه اقوال:

القول الاول: محقق خراسانی قائل است علو شرط است ولی استعلاء (۱) (۲) شرط نیست.

القول الثانی: بین علو و استعلاء یکی کافی است و لازم نیست هر دو وجود داشته باشد. ظاهر این قول این است که همان استعلاء اگر باشد کافی است (این نکته از دلیلی که صاحب این قول اقامه می کند استفاده می شود.) صاحب کفایه وقتی این قول را مطرح می کند نام نمی برد که صاحب این قول کیست.

القول الثالث: مرحوم بروجردی قائل است که هیچ یک معتبر نیست.

القول الرابع: ما قائل هستیم که هر دو شرط است. (ما برای این قول دلیل مستقلی اقامه نمی کنیم ولی از آنجا که اقوال سه گانه ی قبلی را ابطال می کنیم قهرا این قول ثابت می شود.)

ص: ۴۳۳

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۷.

اما القول الاول: علو شرط است ولی استعلاء شرط نیست.

صاحب کفایه برای اعتبار علو تبادر را کافی می داند زیرا معادل کلمه ی أَمَرَ در زبان فارسی فرمان است و اگر فرمان را به جای آن بگذاریم مشخص می شود که در گوینده ی آن نوعی علو خوابیده است.

بله محقق خراسانی قائل است استعلاء در ماده ی امر شرط نیست بنابراین اگر رئیس با خفض جناح و با حالت خضوع از زیردست خود خواهشی کند باز امر صادق است.

یلاحظ علیه: اینکه علو شرط است را ما نیز قبول داریم و اما اینکه استعلاء شرط نیست به نظر ما اشکال دارد.

برای روشن شدن مطلب در مورد عدم اعتبار استعلاء روایتی را می خوانیم که علماء اهل سنت و غیر آنها نقل کرده اند و آن اینکه عایشه کنیزی داشته به نام بریره که با عبدی ازدواج کرد. بعدها کنیز را آزاد کرد. در قانون اسلام آمده است که اگر زن کنیز و شوهرش عبد باشد و زن آزاد شود اختیار دارد که ازدواج سابق را ادامه دهد و یا آن را قطع کند. بریره از فرصت استفاده کرد و تصمیم گرفت از شوهرش جدا شود. شوهر او نزد عباس عموی پیامبر (ص) آمد و از او خواست وساطت کند و از زن بخواهد که زوجیت را قطع نکند. عباس جریان را به پیامبر اکرم (ص) گفت و پیامبر اکرم (ص) به بریره فرمود: انه لزوجك (یعنی ابن علی الزوجیه و جمله ی خبریه از جمله ی انشائیه آکد است. چون جمله ی خبریه از وقوع شیء خبر می دهد یعنی کأنه این عمل انجام شده است نه اینکه باید انجام شود.)

بریره عرض کرد: یا رسول الله اتامرنی؟ حضرت فرمود: لا انا شافع. بریره گفت: بنابراین من مفارقت را ترجیح می دهم.

نقول: ما از این جریان استفاده می کنیم که علو هست زیرا پیامبر اکرم (ص) علو تکوینی دارد ولی چون استعلاء در کار نبود حضرت فرمود من امر نمی کنم و فقط شافع هستم. بنابراین اگر علو باشد ولی استعلاء نباشد امر صدق نمی کند. (از این رو استعلاء نیز در امر شرط است که همان مختار ماست.)

اما القول الثانی: یکی از آن دو معتبر است.

صاحب کفایه بیان نمی کند که چه کسی به این قول قائل است ولی به نظر ما قائل به این قول در صدد بیان این است که استعلاء به تنهایی کافی می باشد چه علو باشد یا نباشد (این قول عکس قول محقق خراسانی است.) قائل به این قول در بیان دلیل خود می گوید: اگر انسان سافلی به فردی عالی امر کند مردم او را مؤاخذه می کنند مؤاخذه ی مردم دلیل بر این است که امر با وجود استعلاء تحقق یافته است و الا وجهی برای پرخاش و مؤاخذه نبود.

صاحب کفایه و دیگران از این دلیل جواب داده اند که مواخذه ی مردم به سبب بی ادبی اوست و برای اینکه او برای خود مقامی که آن را دارا نیست تصور کرده است نه به سبب اینکه امر محقق شده است. بنا بر این مذمت به سبب امر نیست بلکه به سبب مبادی امر است.

ص: ۴۳۵

اما القول الثالث: آیه الله بروجردی قائل است که نه علو شرط است و نه استعلاء

البته ایشان نمی خواهد بگوید آمر نباید عالی باشد بلکه می خواهد بگوید که در ماده ی امر نه علو شرط است و نه استعلاء.

ایشان در بیان دلیل می فرماید: در بعضی موارد چیزی که سبب می شود فرد امتثال کند خود کلام است در این مورد امر تحقق می یابد. گاه خود کلام کافی در امتثال نیست و گوینده به مقارناتی مانند تضرع، گریه و امثال آن پناه می برد تا فرد را به امتثال ترغیب کند مانند فقیری که دست به سوی غنی دراز می کند و از او تقاضای پول می کند در این مورد به آن التماس و سؤال و درخواست می گویند.

بنا بر این اگر کسی بگوید: امرتک بکذا در آن نخوابیده است که امرتک بکذا و انا عال و مستعل.

یلاحظ علیه: از کجا بدانیم که کلام فی نفسه محرک فرد است نه سایر مقارنات مانند گریه و تضرع؟ این علامت این است که وقتی امر گفته شود خود مقرون به علو و استعلاء است و همین دو موجب حرکت در فرد می شود ولی در جایی که چنین علو و استعلایی نیست و امر محقق نمی شود فرد به سایر مقارنات پناه می برد تا تحرک را در فرد ایجاد کند. بنا بر این فرمایش آیت الله بروجردی ناظر به مقام ثبوت است ولی در مقام اثبات باید بگوییم که اولی از متکلم عالی و مستعلی صادر شده است ولی دومی چنین نیست.

به عبـارت دیگر، در جـایی کلاـم فی نفسه مـوجب امتثـال می شـود که گوینـده ی آن، هم علو دارد و هم سـخن را به صورت استعلاء بیان می کند و الا اگر این دو وصف نباشد کلام به تنهای نمی تواند عامل امتثال باشد. اگر در مواردی کلام فی نفسه محرک نیست به سبب این است که متکلم نه عالی است و نه مستعلی از این رو به گریه و سایر مقارنات پناه می برد.

همچنین ایشان گفتند که در (امرتک بکذا) خوابیده نیست که (امرته و انا آمر و مستعل). پاسخ آن این است که مراد ما علو و استعلاء اسمی نیست بلکه علو استعلاء حرفی است. یعنی در مقام تفصیل و تحلیل می گوییم که در آن علو و استعمال خوابیده است و امر به شکل اجمال این دو را در بر دارد.

بنابراین قول ما ثابت می شود که هم علو شرط است و هم استعلاء

الجهه الثالثه (۱) (۲) : آیا ماده ی امر دلالت بر وجوب دارد؟ (دقت شود که بحث در ماده ی أَمَرَ است نه صیغه ی امر بنا بر این اگر کسی بگوید: آمرک بکذا آیا دلالت بر وجوب دارد یا نه.)

القول الاول: ما قائل هستیم ماده ی امر حقیقت در وجوب است.

القول الثانی: ماده ی امر مشترک لفظی بین ندب و وجوب است.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۱۹.

صاحب کفایه ادله ای قابل قبولی بر وجوب آورده است.

دلیل اول: التبادر

از مـاده ی امر وجوب تبادر می کنـد. البته ما چون عرب زبان نیستیم به جای ماده ی امر کلمه ی فرمان را جایگزین می کنیم و متوجه می شویم که از آن وجوب تبادر می کند.

دلیل دوم: خداونـد در قرآن می فرمایـد: (فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصيبَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ) (۱) یعنی مخـالفین امر پیـامبر اکرم (ص) بایـد بترسـند زیرا مخـالفت او مسـتلزم عـذاب است. و این به سـبب آن است که امر حقیقت در وجوب است.

(البته با این آیه هم می توان بر ماده ی امر اسـتدلال کرد و هم بر صیغه ی امر و صاحب معالم به این آیه بر دلالت صیغه ی امر بر وجوب استدلال کرده است.)

دلیـل سوم: خداونـد در آیه ی دیگری می فرمایـد: (قالَ ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (۲) خداونـد در این آیه شـیطان را توبیـخ می کنـد و این علامت است بر اینکه ماده ی امر در جایی به کار می رود که وجوب در کار باشـد و الا ترک مسـتحب توبیخی به همراه ندارد.

دلیل چهارم: زلیخا در مورد یوسف می گویـد که اگر او به آنچه من او را امر می کنم گوش فرا ندهـد او را زنـدانی می کنیم: (لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ ما آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرين) این دلیل است که امر را باید اطاعت کرد.

۱- نور/سوره۲۴، آیه۶۳.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۱۲.

دلیل پنجم: در حدیث معروف آمده است: (لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِی لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاک) (۱) بنابراین امر حقیقی دلالت بر وجوب می کند و به دنبال امر، مشتق در امتثال وجود دارد و الا رسول خدا (ص) از باب امر مستحبی امت را به مسواک زدن توصیه کرده است این نشان می دهد که امر مستحبی امر واقتی نیست بلکه مجازا امر است.

دلیل ششم: داستان بریره نشان می دهد که اگر رسول خدا (ص) امر می کرد به دنبال آن الزام می آمد ولی از آنجا که فهمید رسول خدا (ص) امر نکرده است خود را مختار دید که اگر خواست آن را امتثال نکند.

اما دلیل قائل به اشتراک: این دست می گویند که ماده ی امر مشترک بین وجوب و امر است و اگر قرینه نباشد کلام مجمل می شود و باید قرینه ی معیّنه ای باشد که مشخص کند که مراد وجوب است یا استحباب

دلیل آنها استعمال است و می گویند: اَمَر هم در وجوب به کار رفته است و هم استحباب. البته دلیل نمی آورد که در کجا این ماده در استحباب به کار رفته است.

محقق خراسانی از آن جواب می دهد و آن اینکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. مثلا اسد، در رجل شجاع نیز استعمال می شود ولی این دلیل بر موضوع له نمی باشد.

دلیل دوم قائلین به اشتراک این است که می گویند: به شکل صغری و کبری می گوییم: فعل المندوب طاعه و کل طاعه مأمور به ففعل المندوب مأمور به.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۲۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

در شکل اول شرط است که صغری موجبه و کبری کلیه باشد و حال آنکه در استدلال فوق، کلیت کبری مورد قبول نیست زیرا ما قبول نداریم هر طاعتی مأمور به باشد. چه آنکه مستحب طاعه هست ولی مأمور به نمی باشد. (مثلا روایت داریم که از خوردن پنیر بدون گردو نهی شده است آیا این مأمور به است؟)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را بررسی می کنیم که منشأ (۱) دلالت ماده ی امر بر وجوب از کجا ناشی می شود.

ماده ی امر و بحث طلب و اراده ۹۴/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماده ی امر و بحث طلب و اراده

گفتیم ماده ی امر دلالت بر وجوب می کند. برای این مطلب به چند آیه استدلال کردیم. ممکن است سؤال شود که استعمال دلیل بر حقیقت نیست بلکه اعم از وجوب و استحباب می باشد.

پاسخ این است که به هر حال قرآن بین مخالفت امر و توبیخ و حذر ملازمه برقرار کرده است. استدلال ما به استعمال نیست تا سؤال فوق مطرح شود.

حال بحث در این است که اگر ماده یا صیغه ی امر را می شنویم وجوب از کجای آن تبادر می کند. یعنی دلالت ماده و صیغه ی امر بر وجوب آیا به دلالت لفظیه است (یعنی ماده ی امر یا صیغه ی آن را برای وجوب وضع کرده اند) یا اینکه از اطلاق فهمیده می شود و یا اینکه از حکم عقل استفاده می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۲۱.

اما قول اول: قدماء قائل هستند که یعنی ماده ی امر در لغت بر وجوب وضع شده است همچنین است کلمه ی افعل. (مانند انسان که بر حیوان ناطق وضع شده است.)

این قول مسلما باطل است زیرا وجوب و ندب از مفاهیم انتزاعیه است و از شدت اراده ی مولی حکایت می کند (اگر اراده ی مولی شدید نباشد از آن ندب استفاده می شود و اگر شدید باید از آن وجوب استفاده می شود. این اراده از قرائنی مانند بلند بودن و کوتاه بودن صوت مولی و نوع کلام و قیافه ی او استفاده می شود.) وجوب از ماده ی امر استفاده نمی شود. بنا بر این وجوب و ندب را نمی توان از لفظ استفاده کرد.

دیگر اینکه وجوب باید از هیئت استفاده شود هیئت معنای حرفی است و حال آنها وجوب معنای اسمی است و نمی تواند از اسم استفاده شود. البته این دلیل منحصر به صیغه ی امر است.

اما قول دوم: وجوب از اطلاق لفظ استفاده شود به این معنا که وقتی متکلم گفت: آمرک بکذا از آن وجوب فهمیده شود.

محقق خراسانی بعدا این مسأله را مطرح می کند که اطلاق الامر ینصرف الی نفسی یا غیری، تعیینی لا ـ تخییری، عینی لا کفایی. زیرا اگر دلالت بر کفایی، تخییری و غیری داشت احتیاج به بیان زائد بود و آن اینکه نیاز به قید است از این رو اگر بیان زائدی نباشد اطلاق لفظ بر همان سه قسم اول دلالت دارد. علت آن این است که در یک طرف اطلاق کافی است ولی طرف دیگر نیاز به قید دارد و چون در کلام مولی قیدی وجود ندارد می گویند که حمل بر سه نوع اول می شود.

ص: ۴۴۱

بر این اساس بین وجوب و ندب، وجوب، قید زائد نمی خواهد بلکه ندب احتیاج به قید زائد دارد. وقتی متکلم می گوید: آمرک بکذا این اطلاق بدون قید دلالت بر وجوب دارد و اگر منظور متکلم ندب بود می بایست قیدی اضافه کند و بگوید: آمرک بکذا لا مع المنع من الترک. بنابراین وقتی کلام متکلم مطلق است از آن وجوب فهمیده می شود.

اما قول سوم: امام قدس سره این قول را اختیار کرده است و آن اینکه وجوب نه از دلالت لفظیه فهمیده می شود و نه از اطلاق بلکه از حکم عقل استفاده می شود زیرا بعث مولی نمی تواند بدون جواب باشد. اگر به قرینه ای متوجه شدیم مراد مولی استحباب بوده است فبها و الا عقل می گوید باید برخاست و به بعث مولی عمل کرد.

الجهه الرابعه: صاحب کفایه به جهت اختصار در این جهت دو مسأله را با هم یکی کرده است.

برای فهم این بخش از کفایه باید چند چیز را متوجه شویم:

الطلب المفهومی و الاراده المفهومیه (یعنی در کتاب لغت به دنبال معنای طلب و اراده باشیم.)

الطلب الانشائی و الاراده الانشائیه (یعنی همانی که با کلمه ی اضرب ایجاد می شود. در طلب تکوینی با دست اشاره می کنم که فلان کار را انجام بده. حال در طلب انشائی به جای اشاره با دست و سر با کلمه ی افعل آن را انشاء می کنم. بنا بر این طلب انشائی که با لفظ آمرک و یا افعل ایجاد می شود به جای طلب تکوینی قرار می گیرد.)

الطلب الحقیقی و الاراده الحقیقیه (طلب و اراده ای است که در قلب انسان است.)

یک مسأله این است که با ماده ی امر چه چیزی انشاء می شود (که می گوییم طلب انشائی، انشاء می شود.)

مسأله ی دوم این است که آیا طلب عین اراده است یا غیر آن می باشد.

ما این دو مسأله را از هم تفکیک می کنیم. مسأله ی اول بحثی اصولی است و بحث می کنیم که آنی که انشاء می کنیم آیا طلب انشائی است یا طلب حقیقی. ولی مسأله ی دوم یک مسأله ی کلامی است.

صاحب کفایه در مسأله ی اول قائل است که آنی که انشاء می شود طلب انشائی است نه طلب مفهومی (زیرا این طلب به حمل اولی است.) و نه طلب حقیقی (زیرا آنی که ما انشاء می کنیم در تکوین انشاء نمی شود. تکوین احتیاج به علل تکوینی دارد و با لفظ ایجاد نمی شود.)

توضیح ذلک: امور اعتباریه قابل انشاء است اما امور تکوینی قابل انشاء نمی باشد. مثلا زوجیت گاه تکوینی است مانند اینکه انسان دو گوش دارد. این مسأله با امر قابل تحقق نیست بلکه باید خداوند آن را خلق کند.

و گاه زوجیت اعتباری است مانند ازدواج دو نفر با هم. این نوع زوجیت با امر و با کلام قابل انشاء شدن است.

طلب هم گاه انشائی است که از طلب حقیقی که در دل وجود دارد حکایت می کند. به این گونه که انسان گاه در قلب خود علاقه ی شدیدی به امری دارد. واضح است آن علاقه ی باطنی قابل انشاء نیست زیرا به شکل تکوین در دل وجود دارد ولی می توان از آن یک مفهوم اعتباری درست کرد و در خارج در قالب الفاظ انشاء نمود.

اما المسئله الثانیه: آیا طلب با اراده یکی است؟ این مسأله کلامی است. اشاعره قائل هستند که این دو با هم فرق دارند ولی امامیه قائل است که این دو یکی هستند.

محقق خراسانی مثلثی تشکیل می دهد و می گوید:

طلب مفهوما عین اراده است. (در لغت هر دو به یک معنا هستند.)

طلب انشائا عین اراده است.

طلب حقیقه و تکوینا عین اراده است. (در مقام تکوین مانند دل، هر دو یکی هستند.)

به این مسأله ی "وحده الطلب و الاراده" می گویند و علماء در خصوص این مسأله رساله های فراوانی نوشته اند.

محقق خراسانی بیان نمی کند که چرا این مسأله را مطرح کرده است. محقق خراسانی برای وحدت طلب با اراده یک دلیل اقامه می کند و آن وجدان است یعنی وقتی انسان به درون خود نگاه می کند یک چیز بیشتر نمی بیند. فقط از آن شیء واحد دو تعبیر می کنند و گاه به آن طلب می گویند و گاه اراده.

دلیل القائلین بالتعدد: صاحب کفایه از طرف ایشان دو دلیل ارائه می کند در بیان یک دلیل می گوید: الامر الاختباری... و در بیان دلیل دوم می گوید: الامر الاعتذاری...

دلیل اول: اوامر اختباری (امتحانی)، علامت تعدد است مثلا خداوند به ابراهیم امر می کند که اسماعیل را ذبح کند. در این حال خداوند واقعا نمی خواست اسماعیل ذبح شود از این رو طلب بود ولی اراده ای در کار نبود.

دلیل دوم: اوامر اعتذاری نیز دلالت بر تعدد دارد. مثلا مولی می داند عبد نافرمان است و می خواهد عبد را ادب کند ولی دلیلی برای نافرمانی او ندارد به همین دلیل کار سختی بر دوش او می اندازد تا عبد نافرمانی کند و مستوجب مجازات شود. مولی در این حالت طلب می کند ولی انجام مأمور به را طلب نمی کند.

صاحب کفایه از هر دو جواب می دهد و می گوید: مراد شما از اینکه می گویید: طلب هست ولی اراده نیست آیا اراده ی انشائیه است یا اراده ی حقیقیه. اگر مراد شما اراده ی انشائیه است می گوییم که هم طلب انشائی هست و هم اراده ی انشائیه و اگر مراد شما طلب حقیقیه باشد نه طلب حقیقی است نه اراده ی حقیقیه.

بعد صاحب کفایه اضافه می کند که با این بیان واضح می شود که نزاع هزار ساله ی بین اتحاد طلب و اراده و تعدد آن نزاعی لفظی است زیرا کسانی که قائل به اتحاد هستند می گویند: طلب مفهومی عین اراده ی مفهومیه است و طلب انشائی عین اراده ی انشائیه است و طلب حقیقی عین اراده ی حقیقیه است. اما آنها که این دو را متعدد می دانند یکی را با دیگری مقایسه می کنند (مانند طلب مفهومی با اراده ی انشائیه و هکذا)

نقول: اینکه محقق خراسانی می فرماید: طلب مفهومی عین اراده ی مفهومیه است صحیح نمی باشد. خداوند در قرآن می فرماید: (یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر) (۱) آیا می تواند به جای یرید از لفظ یطلب استفاده کرد و گفت: یطلب الله بکم الیسر و لا یطلب بکم العسر؟ واضح است که نمی شود چنین کرد بنابراین این دو مفهوما یکی نیستند.

همچنین در روایت است: طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه در اینجا هم نمی توان به جای طلب لفظ اراده را استعمال کرد.

اما اینکه گفت طلب انشائی عین اراده ی انشائیه است نیز صحیح نیست. زیرا طلب چیزی نیست که مربوط به درون باشد طلب مربوط به جوارح و تلاش و کار بیرونی است. در حالی که اراده مربوط به دورن و جوانح است. بنابراین طلب انشائی هست ولی اراده ی انشائیه وجود ندارد زیرا انشاء مربوط به امور محسوس است. مثلا زوجیت را در دو چشم می بینند و بین زن و مرد آن را انشاء می کنند. انشاء یک نوع نسخه برداری از محسوسات است و از درون که باطن و مخفی است نمی توان نسخه برداری کرد. خلاصه اینکه انشاء که اعتبار است فقط متوجه طلب می شود زیرا طلب خارجی و محسوس است بنابراین هم طلب حقیقی وجود دارد و هم طلب انشائی ولی اراده چون مربوط به درون است و مخفی می باشد هرگز قابل انشاء و اعتبار نیست. بنابراین طلب انشائی هم با اراده ی انشائیه متفاوت است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

ان شاء الله در جلسه ی بعد اشکال سوم را مطرح می کنیم.

طلب و اراده ۹۴/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: طلب و اراده

سخن در اتحاد و عدم اتحاد طلب با اراده است. گفتیم اشاعره قائل هستند که این دو با هم فرق دارند ولی امامیه قائل است که این دو یکی هستند.

قائل به تعدد به اوامر اختباریه و اوامر اعتذاریه تمسک می کند و آن اینکه در این دو طلب هست ولی اراده وجود ندارد.

صاحب کفایه از هر دو جواب می دهد و می گوید: مراد شما از اینکه می گویید: طلب هست ولی اراده نیست آیا اراده ی انشائیه است یا اراده ی حقیقیه. اگر مراد شما اراده ی انشائیه است می گوییم که هم طلب انشائی هست و هم اراده ی انشائیه و اگر مراد شما طلب حقیقیه باشد نه طلب حقیقی است نه اراده ی حقیقیه.

بعد صاحب کفایه اضافه می کند که با این بیان واضح می شود که نزاع هزار ساله ی بین اتحاد طلب و اراده و تعدد آن نزاعی لفظی است زیرا کسانی که قائل به اتحاد هستند می گویند: طلب مفهومی عین اراده ی مفهومیه است و طلب انشائی عین اراده ی انشائیه است و طلب حقیقی عین اراده ی حقیقیه است. اما آنها که این دو را متعدد می دانند یکی را با دیگری مقایسه می کنند (مانند طلب مفهومی با اراده ی انشائیه و هکذا)

ما به کلام محقق خراسانی سه اشکال داریم که دو اشکال را مطرح کردیم و اشکال سوم این است:

ص: ۴۴۶

اما اینکه گفت: طلب حقیقی با اراده ی حقیقیه یکی است در آن این اشکال وجود دارد که اگر بگوییم طلب مربوط به جوارح است دیگر دو مصداق ندارد که یکی طلب ظاهری باشد و یکی طلب باطنی زیرا طلب مربوط به بیرون است ولی اراده مربوط به درون.

بنابراین هر سه مثلثی که صاحب کفایه بیان کرده است قابل خدشه می باشد.

به هر حال صاحب کفایه قائل بود طلب و اراده در سه مرحله که عبارتند از مفهوم، انشاء و مصداق خارجی یکی هستند.

ما در هر سه مرحله اشکال داشتیم و بیان کردیم.

علت اینکه بحث اتحاد طلب و اراده و یا عدم اتحاد را بیان کرده اند چیست؟

المقدمه الاولی: تقسیم صفات الله الی ذاتیه و فعلیه

علمای کلام گفته اند خداوند دو نوع صفات دارد، ذاتیه و فعلیه. میزان در شناخت این دو از هم همان طور که شیخ کلینی در کافی در باب صفات خداوند می فرماید این است که هر صفتی که احادی التعلق باشد یعنی فقط یا اثبات باشد یا نفی این صفت ذاتی است. مثلا اگر بگوییم: الله قادر دیگر نمی توانیم بگوییم لیس بقادر.

ولی اگر صفت ثنائی التعلق باشد مانند اماته و احیاء مانند الله یمیت و لا یمیت (امات زیدا و لم یمت عمروا) اینها صفات فعلیه می باشند. همچنین است رازق، غافر، محیی و امثال آن.

المقدمه الثانیه: التکلم من صفات الفعل لا من صفات الذات

ص: ۴۴۷

از نظر علمای امامیه و معتزله، تکلم از صفات فعل است. البته همه متفقند که تکلم یکی از صفات خداوند است. در قران می خوانیم: (و کلم الله موسی تکلیما) (۱)

در اینکه تکلم از صفات فعل است دو بیان می توان ارائه کرد:

بیان اول: خداوند درباره ی عیسی در سوره ی نساء می فرماید: (إِنَّمَا الْمَسیحُ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ کَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلی مَرْیَم) (۲) از اینکه خداوند مسیح را کلمه الله می داند و اینکه مسیح کلام خداوند است علامت این است که تکلم از صفات ذات نیست. البته وجه اینکه عیسی کلام است این است که کلام همیشه از اسرار درونی انسان خبر می دهد. سعدی می گوید:

تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد.

مسیح نیز کلام خداوند است زیرا وجودش قدرت خداوند خبر می دهد زیرا بدون اینکه مادرش با مردی ارتباط داشته باشد به او باردار شده است.

همچنین در سوره ی مبارکه ی لقمان می خوانیم: (وَ لَوْ أَنَّ ما فِی الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَهٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ یَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَهُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزیزٌ حَکیم) (۳)

بعید است کلمات الله به معنای علم خداوند باشد و بهتر است کلمات الله را به معنای موجودات خارجی بگیریم. زیرا وجود مخلوقات با زبان بی زبانی از قدرت خداوند خبر می دهد. امیر مؤمنان علی علیه السلام فرموده است: (ا تزعم انک جرم ثقیل و فیک انتوی العالم الاکبر)

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۶۴.

۲- نساء/سوره۴، آیه ۱۷۱.

۳- لقمان/سوره۳۱، آیه۲۷.

بنابراین لازم نیست کلام لفظ باشد و صرف اینکه چیزی از درون خبر دهد به آن کلام می گویند. امیر مؤمنان در نهج البلاغه می فرماید: (یَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ وَ لَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ)

اینکه خداوند مخلوق خود را با (کن) انجام می دهد به این معنا نیست که صدایی ایجاد می کند و سپس خلقت صورت می گیرد. در هر حال کلام خداوند همان فعل اوست و حاکی از جمال و جلال خداوند است. غالب امامیه معتقدند که کلام خداوند حاکی از فعل خداوند می باشد.

بیان دوم: با این حال بعضی از علمای امامیه کلام را جور دیگری معنا کرده اند البته ایشان بیان اول را نیز قبول دارند (و این بیان هم صحیح است.)

این بیان را غالبا معتزل و عده ای از علمای امامیه می گویند. در باب حادی عشر در بحث کلام این مطلب بیان شده است و آن اینکه قرآن مجید در آخر سوره ی شوری می فرماید: (وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكيم) (۱)

کلام خدا این است که خداوند اصوات را ایجاد می کند از این رو جناب موسی از درخت الفاظی را شنید.

خداوند در این آیه می فرماید: اگر خداوند بخواهد با بشر صحبت کند از سه طریق امکان پذیر است. وحی، از پشت حجاب و از طریق ارسال رسول.

۱- شوری/سوره۴۲، آیه۵۱.

وحی بـه معنـای القـاء کردن بر قلـب است ماننـد القـاء بر قلب پیـامبر اکرم (ص). (نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المرسلین) (۱) این که خداوند بلا واسطه کلمات را در قبل ایجاد کند مقام بسیار عظیمی است. امام باقر علیه السلام هنگامی که به این نکته اشاره کرد در روایت آمده است: (فاخذ یتخضع) یعنی به احترام پیامبر اکرم (ص) خم شد.

دومین راه از طریق پشت پرده است. مانند موسی علیه السلام که از طور صدای خداوند را می شنید. این صدا، صدایی بود که خداوند آفریده بود و صدا مخلوق خداوند بود.

سومین راه از طریق ارسال رسول است. یعنی جبرئیل را می فرستد تا پیام خداوند را به رسول منتقل کند.

بـا این بیـان مشـخص می شـود که خداونـد دو گـونه کلام دارد. یکی همـان است که فعـل خداونـد می باشـد این نوع کلام عمومیت دارد و مخلوقات خداوند را شامل می شود و دیگری همین تفسیر دوم است که مخصوص عده ی خاصی است. جامع هر دو بیان این است که کلام از صفات فعل است نه از صفات ذات.

صفه التکلم عند اهل الحدیث و ابن تیمیه و الکرّامیه

اهل حدیث اهل جمود هستند و می گویند ظاهر قرآن این است که کلام از صفات ذات است و خداوند با موسی سخن گفته است.

کرامیه و ابن تیمیه قائل هستند که خداونـد در ذاتش اصوات و حروفی دارد و این اصوات و حروف ماننـد خداونـد قـدیم می باشند و خداونـد ماننـد ما می تواند سـخن بگوید. امیر مؤمنان در خطبه ی مزبور می فرماید: که اگر کلام به این معنا باشد که الفـاظ و حروف قـائم به ذات خداونـد باشـد: (لکـان الها ثانیا) یعنی آنها هم اله و واجب الوجود می شونـد و لازم می آیـد که ملیاردها واجب الوجوب داشته باشیم.

۱- شعراء/سوره۲۶، آیه۱۹۳.

مـا اخیرا کتـابی به نام (ابن تیمیه فکرا و منهجا) منتشـر کرده ایم و در آن عین عبارات او را آورده ایم و مورد بررسـی قرار داده ایم. او معتقـد است که صـدا واقعـا از ذات خداونـد صـادر می شـود. البته او قائـل است که هر چنـد نوع تکلم قـدیم است ولی اصوات صادره حادث است. (فلاسفه هم در مورد انسان می گویند که نوع انسان قدیم است ولی افراد انسان حادث می باشند)

ابو الحسن اشـعری مـدتها معتزلی بود و هنگامی که بازار معتزله کساد شـد در بصـره روی منبر رفت و گفت که معتزلی بوده و توبه کرده و از پیروان احمـد بن حنبل و محـدثین می باشـد. این در حالی بود که اشـعری چهل سال با عقل کار کرده بود ولی الآن می خواهد به سـراغ حدیث و ظواهر الفاظ بیاید. او وقتی کلام معتزله را در مورد صفت تکلم خداوند دید نتوانست آن را قبول کند زیرا دید کلام محل تغییر است و این لازم می آید که خداوند متغیر باشد بنابراین در این مورد در عقائد اهل حدیث تصرف کرد و گفت: خداوند متکلم است و این صفت هم از صفات ذات است ولی کلامش نفسی است.

او دیگر توضیح نداد که کلام نفسی چیست و ماهیتش چه می باشد. متکلمین اشعری برای تفسیر کلام نفسی به زحمت افتادند ولی بهترین کسـی که آن را تعریف کرده است مرحوم قوشـچی در شـرح خود بر تجریـد خواجه نصـیر الـدین می باشد. او در تفسـیر آن گفته است کلام نفسـی همان معانی منتظم در نفس است. مثلا کسـی که می خواهد به منبر رود یک رشته معانی را در ذهنش منظم می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ادامه ی بحث در کلام نفسی می رویم.

تکلم نفسی و صیغه ی امر ۹۴/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تکلم نفسی و صیغه ی امر

روز چهارشنبه مقدماتی را بیان کردیم و امروز به نتیجه گیری از آن می پردازیم.

مقدمه ی اول این بود که گفتیم صفات خداوند بر دو قسم است: ذاتی و فعلی

صفات ذاتی صفاتی است که با در نظر گرفتن ذات خداوند فهمیده می شود. بنا بر این وضع ذات در تصور این صفات کافی است.

در مقابل، صفات فعل است که در آن وضع ذات کافی در تصور نیست بلکه باید فعلی از خداوند سر زند تا خداوند موصوف به آن شود مانند خالقیت و رازقیت.

مرحوم کلینی میزان دیگری را معرفی کرده است و آن اینکه صفات ذات یک طرفه و احدی التعلق می باشد مثلا الله تبارک و تعالی یعلم، یعنی لا یعلم در مورد او معنی ندارد ولی صفات فعل ثنائی التعلق و دو طرفه می باشد و هم نفی در آن راه دارد و هم اثبات مانند یخلق و لا یخلق.

مقدمه ی دوم در مورد صفت تکلم بود. این صفت از نظر امامیه از صفات فعل است. غایه ما فی الباب گاه خداوند تکلم عمومی دارد که تمام جهان و خلقت اوست که حاکی از علم و قدرت او می باشد. گاه تکلم او خصوصی است که با انبیاء و اولیاء می باشد که سه راه برای تکلم وجود دارد و آن همان است که می فرماید: (وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکیم) (۱)

۱- شوری/سوره۴۲، آیه۵۱.

وحی بلا واسطه است. از وراء حجاب مانند موسی علیه السلام است و ارسال رسل مانند به واسطه ی جبرئیل است.

مقدمه ی سوم این است که اهل حدیث قائل هستند که کلام صفت ذات است و به همان معنایی که در بشر وجود دارد در خداوند نیز وجود دارد. بنا بر این از ذات خداوند صوت و حروف تراوش می کند و حتی می گویند: صفت تکلم قدیم است هرچند افراد آن حاصل می باشد. احمد بن حنبل و ابن تیمیه همین معنا را قبول دارند.

مقدمه ی چهارم این است که اشعری چهل سال معتزلی بود و در خانه ی جبائی حضور داشت بعد از فوت جبایی در سال ۳۰۳ او به اهل حدیث گرایش پیدا کرد و در بالای منبر در بصره اعلام کرد که از اعتزال توبه کرده به اهل حدیث پیوسته است. بعد دید که در کلام احمد بن حنبل مواردی است که قائل قبول نیست که از جمله تکلم خداوند است بنا بر این او قائل شده است که کلام خداوند صفت ذات است ولی مراد کلام لفظی نیست که احمد بن حنبل به آن قائل است بلکه مراد کلام نفسی است.

علماء اشاعره در تفسیر کلام نفسی چند نظریه دارند و آنی که به کار ما می آید این است که مراد از کلام نفسی (المعانی المنتظمه فی نفس الانسان) است. مثلا اگر انسان بخواهد با یک مقام عظیمی سخن بگوید از قبل یک رشته معانی را در ذهن خود حاضر می کند. این معانی در قالب لفظ نیست بلکه در قالب معنی است و به هر لفظی می تواند در آید؛ ممکن است به زبان عربی بروز کند و یا فارسی و یا زبان های دیگر. بنا بر این کلام هم صفت ذات است و هم اشعری با این بیان، خود را از اشکال خروج حروف و اصوات در خداوند مصون داشته است چرا که این قول مستلزم حدوث در خداوند است.

ص: ۴۵۳

باید دقت داشت که شیخ اشعری طلب را جدای از اراده می داند ولی محقق خراسانی آن را عین اراده می داند.

به شیخ اشعری اشکال شده است که اگر تکلم صفت ذات باشد و کلام هم نفسی باشد، این معانی منتظمه یا در قالب جمله ی خبریه است یا انشائیه. اگر خبریه باید این معانی به علم خداوند به آن معنا بر می گردد کما اینکه صور ذهنیه در انسان همان علم انسان به آن صور می باشد. بنا بر این دیگر نمی تواند صفت دومی در کنار علم باشد. اگر جمله ی مزبور انشائیه باشد مانند (اقیموا الصلاه) این به اراده بر می گردد و چیزی غیر از اراده نیست. نتیجه اینکه تکلم در هیچ حالت نمی تواند صفت جداگانه ای باشد.

شیخ اشعری در جواب گفته است کلام نفسی به اراده بر نمی گردد بلکه در جمل انشائیه علاوه بر اراده، در انسان و خداوند چیزی به نام طلب است که همان کلام نفسی می باشد. از این رو طلب همان کلام نفسی است. شیخ اشعری با جدا کردن طلب از اراده درصدد است که کلام نفسی را اصلاح نماید و آن را صفتی در کنار علم و اراده قرار دهد.

البته در اخبار هرچند می گوید که چیزی دیگری غیر از علم وجود دارد ولی آن را تفسیر نمی کند و اسم آن را برای ما بیان نمی کند.

علماء امامیه می گویند: این قول خلاف وجدان است زیرا انشائیات را بررسی می کنیم مشاهده می کنیم غیر از اراده چیزی به نام طلب نمی یابیم. در اخباریات نیز وقتی به وجدان مراجعه می کنیم غیر از علم چیز دیگری وجود ندارد.

ص: ۴۵۴

ثم ان الشیخ الاشعری استدل بوجوه ثلاثه علی ان الطلب غیر الاراده:

الـدلیل الاـول: اشـعری ابتـدا در اخباریات مثال می زنـد و می گویـد: ان الانسان یخبر بما لا یعلم. مثلا انسان گاه علم به چیزی نـدارد ولی از آن خبر می دهـد و حتی انسان گاه دروغ گو است و می گویـد: زیـد قائم و حال آنکه زید جالس است. در این جمله ی خبریه علم وجود ندارد زیرا او می داند که دروغ می گوید ولی کلام نفسی وجود دارد.

اشعری در این استدلال فقط ناظر به جمله ی خبریه است.

یلاحظ علیه: اشکال این قول بسیار واضح است و آن اینکه العلم المنفی غیر العلم المثبت. توضیح اینکه فرد در این صورت هم علم دارد و هم نـدارد. علم نـدارد یعنی علم به نسبت نـدارد و علم دارد یعنی به مفردات که همـان زیـد، قائم و نسـبت حکمیه باشد علم دارد.

به عبـارت دیگر، در اینجـا هم علم وجـود دارد که عبـارت است از تصـور موضـوع، تصـور محمـول، تصـور نسـبت و همه علم تصوری هسـتند. البته اذعان که همان تصـدیق است وجود نـدارد زیرا تصـدیق در جایی است که اذعان به نسـبت وجود داشـته باشد و قبل از این اذعان باید آن سه چیز وجود داشته باشد.

الدلیل الثانی: الانسان ربما یأمر بما لا یرید. مثلا در اوامر امتحانیه، گاه انسان می خواهد کسـی را امتحان کند که آیا به دسـتور اعتنا می کند یا نه. در این موارد اراده نیست ولی طلب وجود دارد.

خداوند ابراهیم را بر ذبح اسـماعیل امر کرد. در این حال اراده وجود ندارد زیرا اگر چنین بود ابراهیم به ذبح موفق می شد. در این حال فقط طلب وجود دارد. این اوامر که به آن اوامر امتحانیه می گویند شاهد بر جدایی طلب از اراده می باشد.

ص: ۴۵۵

اشعری در این دلیل به سراغ جمله ی انشائیه می رود.

یلاحظ علیه: در اوامر اختباریه هم اراده وجود دارد و هم طلب ولی این اراده و طلب به انشاء تعلق گرفته است نه به وجود خارجی. بله اگر اراده نیست یعنی اراده ی حقیقی نیست ولی اراده ی انشائیه وجود دارد.

خلاصه اینکه نه طلب حقیقی هست و نه اراده ی حقیقی و آنچه هست طلب انشائی و اراده ی انشائیه است.

الدلیل الثالث: طلب غیر از اراده است زیرا خداوند کفار و عصاه را امر کرده است (زیرا ما معتقدیم کفار مانند موحدین بر اصول و فروع مکلف هستند) در این حال اراده ای وجود ندارد زیرا اگر خداوند اراده کرده بود فرعون حتما موحد می شد زیرا اراده ی خداوند از مراد منفک نیست کما اینکه در قرآن می خوانیم: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون) (۱) در این موارد فقط طلب وجود دارد که همان تکلیف می باشد چرا که نمی شود نه اراده باشد و نه طلب.

اشعری در این دلیل نیز به سراغ جمله ی انشائیه می رود و این عبارت در کفایه به شکل: اشکال و دفع آورده شده است.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی که در جواب قبلی گفتیم مطرح می کند و آن اینکه در این مورد هم اراده وجود دارد و هم طلب ولی این اراده و طلب بر انشاء تعلق گرفته است نه بر انجام دادن آن. اگر خداوند انجام دادن را اراده می کرد و در نتیجه ما جبرا آن را انجام می دادیم، در این صورت عمل ما بی ارزش بود زیرا این عمل اجباری بود و مزیتی دربر نداشت. توحیدی ارزش دارد که از روی اختیار و انتخاب باشد کما خداوند می فرماید: (وَ لَوْ شِئْنا لَآتَیْنا کُلَ نَفْسٍ هُداها) (۲) اگر اراده ی جبری خداوند بر هدایت ما مستقر می شد مان نیز مانند زنبور عسل که ناخودآگاه به دنبال شهد گیاهان می رود به دنبال کار نیک می رفتیم و این بی ارزش بود. ارزش در نماز و ایمان اختیاری است.

۱- یس/سوره۳۶، آیه۸۲.

۲- سجده/سوره۳۲، آیه۱۳.

به عبارت دیگر اراده ی تشریعی خداوند می تواند از مراد جدا شود ولی اراده ی تکوینی خداوند از مراد جدا نمی شود و در مورد اوامر عصاه و کفار، سخن از اراده ی تشریعیه است نه اراده ی تکوینیه.

خلاصه اینکه چیزی به نام طلب و یا کلام نفسی وجود ندارد و تکلم صفت فعل است نه صفت ذات.

سپس صاحب کفایه به سراغ سه تا ان قلت و قلت می رود که حاوی مباحث اصول نیست بلکه کلامی و فلسفی می باشد. دو مورد آنها بی اشکال است ولی ان قلت سوم او محل گفتگو است. به هر حال ما این بحث ها را به شکل مبسوط در المحصول آورده ایم. ما در دوره های قبل حدود یک ماه در این مباحث که مربوط به جبر و تفویض است را بحث می کردیم ولی در این دوره آنها را مطرح نمی کنیم.

در کتاب لب الاثر فی الجبر و القدر این مباحث را مطرح کرده ایم.

تم الکلام فی الفصل الاول که در مورد ماده ی امر بود

الفصل الثانی: فی مفاد صیغه افعل و نظائرها

گاه امر توسط جمله ی خبریه مانند (یصلی) بیان می شود و گاه توسط اسم فعل مانند (صه) بیان می گردد کما اینکه ابن مالک می گوید:

ما ناب عن فعل کشتان و صه هو اسم فعل و کذا أوَّه و مَه

بحث در این است که با صیغه ی افعل چه چیز را انشاء می کنیم. محقق خراسانی قائل است که با آن طلب را انشاء می کنیم. توضیح اینکه گاه طلب تکوینی است مثلا انسان خودش دنبال کار می رود و کاوش کرده کاری را طلب می کند. اما گاه به جای این حالت آن را در قالب الفاظ به کارگر و عبد خود منتقل می کند و می گوید: (افعل) که معنای آن این است که از تو فلان کار را می خواهم.

البته در آینده خواهیم گفت که ما این قول را قبول نداریم.

محقق خراسانی تحت این فصل چند مبحث را بحث می کند:

المبحث الاول: فی مفاد افعل یعنی مُنشأ چه چیزی است

المبحث الثانی: ما هو المَنشأ لافاده الوجوب یعنی وجوب را از کجا استفاده می کنیم.

محقق خراسانی قائل است که صیغه ی افعل به معنای انشاء طلب است و بعد می بیند که در قرآن چنین نیست زیرا:

گاه برای تعجیز استعمال می شود مانند: (وَ إِنْ كُنْتُمْ فی رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه)

گاه برای تحقیر است مانند: (مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ)

گاه برای تهدید است مانند: (اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ)

گاه برای تمنی است مانند شعر امرء القیس که می گوید:

الا یا ایها اللیل الطویل الا انجل بصبح و ما الاصباح منک بامثل

سپس محقق خراسانی در مقام رد این اشکال بر می آید که ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

دلالت هیئت افعل ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت هیئت افعل

محقق خراسانی مدعی شده است که هیئت افعل (که نماینده ی همه ی اوامر است) برای انشاء طلب وضع شده است. بعد دیده است که کلام عرب و قرآن و روایات اوامری است که در مورد انشاء طلب نیست (۱) و یا برای تعجیز (۲) است و یا تحقیر و یا تمنی و تهدید و غیره است.

محقق خراسانی از این اشکال جواب می دهد و آن اینکه در همه ی این موارد انشاء طلب وجود دارد و مستشکل بین مستعمل فیه و بین دواعی خلط کرده است. مستعمل فیه در همه طلب و بعث است و اگر خداوند می فرماید: سوره ای مانند آن بیاورید (۳) و یا به غیض خود بمیرید (۴) همه از باب انشاء طلب است و تفاوت در مبادی و دواعی است. گاه داعی طلب و اتیان شیء است و گاه داعی تعجیز است و گاه تمنی و مانند آن.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۳۵.
۳- بقره/سوره۲، آیه۲۲.
۴- آل عمران/سوره۳، آیه۱۱۹.

تا اینجا آنچه گفته است خوب است ولی در ذیل کلامی دارد که محل نقد است و آن اینکه می فرماید: بعید نیست بگوییم هیئت افعل وضع شده است برای انشاء طلب بداعی البعث. (۱) (۲) یعنی واقعا کسی را دنبال کاری بفرستند. بنا بر این انشاء طلبی که بدون داعی بعث باشد یعنی برای تحقیر، تمنی و مانند آن باشد مجاز می شود.

یلاحظ علیه: (۳)

اولاـ مرحوم مشکینی در حاشیه این اشکال را مطرح می کند که این فرمایش با مبنای محقق خراسانی در تضاد است و می فرماید: محقق خراسانی در مقدمه ی کفایه در بیان معانی حرفیه قائل بود آلیت و استقلالیت جزء معنا نیست بلکه اینها از طواری استعمال می باشد. همچنین گفت: نه انشاء جزء موضوع له است و نه اخبار. انشاء و اخبار در جملات خبریه و انشائیه در بعت هر دو از باب نسبت بیع به متکلم است و جزء موضوع له نمی باشد غایه ما فی الباب در مقام استعمال به یکی انشائیت و به دیگری اخباریت عارض می شود و الا هیچ کدام از انشاء و اخبار جزء معنا نیستند.

با این حال محقق خراسانی در اینجا می فرماید: موضوع له صیغه ی امر انشاء الطلب است یعنی انشاء جزء موضوع له می باشد. وقتی ایشان می فرماید: هیئت افعل وضع برای انشاء طلب شده است یعنی ایشان انشاء را جزء موضوع له قرار داده است. بنا بر این این فرمایش صحیح است ولی با مبنای ایشان سازگاری ندارد.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۳۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۳۷.

اللهم الا ان یقال که انشاء معرِف است و جزء موضوع له نمی باشد بنابراین بهتر بود محقق خراسانی می گفت: الطلب الانشایی تا انشاء معرِف باشد نه انشاء الطلب.

ثانیا: محقق خراسانی در ذیل کلامش گفت که هیئت افعل وضع شده است برای انشاء طلب به داعی بعث. بنا بر این استعمال آن در غیر داعی بعث مجاز می شود.

اگر واقعا بداعی البعث قید برای وضع است نه قید برای موضوع له (انشاء الطلب) بنا بر این اگر در غیر داعی البعث به کار برده شود باید غلط (۱) باشد نه مجاز. غلط است چون بر خلاف وضع واضع است.

اما مجاز هم نمی شود زیرا مجاز از نظر محقق خراسانی از باب استعمال لفظ در غیر ما وضع له است و حال آنکه ایشان قائل است که در موارد چهارگانه ی فوق همه از باب استعمال در ما وضع له است زیرا در همه انشاء الطلب وجود دارد و فقط قید الوضع در آن نیست زیرا قید وضع این است که به داعی بعث باشد ولی این چهار مورد از باب داعی تحقیر و مانند آن می باشد.

نقول: صدر کلام ایشان حق است ولی ما به جای طلب از واژه ی بعث استفاده می کنیم و می گوییم: هیئت افعل برای انشاء بعث وضع شده است.

زیرا قانون کلی این است که امور اعتباری از باب نسخه برداری از تکوین است. مثلا در خارج می بینیم چشم دو تاست و گوش هم دو تا است و دو درخت در کنار هم هستند که از آن زوجیت را نسخه برداریم می کنیم و دو نفر که با هم ازدواج می کنند را زوج می نامیم. یا مثلا سر همه ی بدن را اداره می کند سپس در عالم اعتباری کسی که امور یک اداره را حل و فصل می کند را از باب رأس، رئیس می نامیم. در بعث هم همین است که در عالم تکوین با دست و یا سر اشاره می کنیم و مثلا می فهمانیم که فرد باید بیرون رود یا کاری را انجام دهد مثلا در سگ های تعلیمی برای اینکه به دنبال شکار روند با دست به او اشاره می کنیم. سپس از آن در عالم اعتبار نسخه برداری می کنیم و به جای هول دادن با دست در قالب لفظ بیان می کنیم. این را هم از کلام محقق خراسانی قبول داریم که دواعی برای انشاء بعث مختلف است و گاه اراده در آن جدیه است و گاه تحقیر و گاه چیزی دیگر.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۳۷.

اضافه می کنیم که: اگر محقق خراسانی می گفت که صیغه ی امر حقیقت در معنای اول است و همچنین در معانی دیگر با این تفاوت که در معانی دیگر به شکل کنایه استعمال شده است در این صورت کلام ایشان صحیح بود.

تفاوت حقیقت (زید قائم) با کنایه (زید کثیر الرماد) در این است که در حقیقت فرد کلامش که تمام می شود معنای دیگری وراء کلامش نیست ولی در کنایه معنای دیگری وراء ظاهر الفاظ وجود دارد. در زید کثیر الرماد یعنی زید خاکستر خانه اش زیاد است برای این است که سخاوت او را برساند یعنی او پخت و پز زیاد دارد از این رو مهمانش زیاد است و در نتیجه او سخاوتمند است.

به هر حال لازمه ی فرمایش و مبنای محقق خراسانی این است که صیغه ی امر در یکی حقیقت و در مابقی غلط باشد نه مجاز. ولی ما قائل هستیم در یکی حقیقت و در ما بقی کنایه است یعنی از بعث عبور می کنیم و به تحقیر و مانند آن می رسیم. مثلا اگر خداوند می فرماید: سوره ای مثل قرآن بیاوریم مستعمل فیه همان انشاء بعث است ولی ما وراء آن تعجیز وجود دارد. بنا بر این اگر از انشاء بعث عبور نکنیم همان حقیقت مراد است و اگر عبور کنیم کنایه می شود نه مجاز.

المقصد الثانی فی استفاده الوجوب من الامر المجرد عن القرینه (۱) (۲) : مثلا می گویند که مولی که می گوید: افعل لی شیئا می گویند که از آن افاده ی وجوب فهمیده می شود. البته به این شرط که قرینه ای در کار نباشد و الا اگر باشد محل بحث نیست.

ص: ۴۶۱

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۷۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۳۸.

در این مقصد در دو مقام بحث می کنیم یکی بحث صغروی و دیگری بحث کبروی

المقام الاول: ما هو المراد من الوجوب و الندب

المقام الثانی: آیا از صیغه ی امر وجوب استفاده می شود یا نه.

اما در مورد مقام اول: در معالم برای وجوب و ندب تعاریفی ذکر شده است:

التعریف الاول: الوجوب هو الطلب مع المنع من الترک و الندب هو الطلب لا مع المنع من الترک

یلاحظ علیه: این تعریف به تحلیل بر می گردد نه به تعریف. تحلیل غیر از معنای شیء است. مثلا اگر در تعریف آب بگوییم: آب چیزی است که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل می شود، این تحلیل آب است نه تعریف آن. تعریف مزبور هم از باب تحلیل است نه تعریف وجوب و ندب.

التعریف الثانی: وجوب آن است که اگر به آن عمل نشود عقوبت در کار است (۱) ولی در ندب چنین نیست.

یلاحظ علیه: این تعریف به آثار است نه تعریف خود شیء

التعریف الثالث: وجوب همان انشاء بعث است و تابع این است که اراده ی آن شدید است یا ضعیف. (۲) اگر بعث ناشی از اراده ی شدید باشد وجوب و الا ندب می باشد.

البته این بحث در مقام ثبوت است نه اثبات.

اما در مقام اثبات یعنی از کجا باید فهمید که اراده در آن شدید است یا ضعیف. این نکته گاه از شدت سخن گفتن فهمید می شود گاه در امر از نون و لام تأکید استفاده می شود و یا گاه با قسم همراه است. گاه ثمره ای که برای عمل بیان می شود بیانگر تأکید است مانند اینکه خداوند می فرماید: (أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِی) (۳) (۴) وارد شود آیا از آن وجوب فهمیده می شود یا نه.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۳۹.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۳۹.

۳- طه/سوره۲۰، آیه۱۴.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۴۰.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این مبحث را بررسی می کنیم.

دلالت هیئت افعل بر وجوب ۹۴/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت هیئت افعل بر وجوب

بحثی که در آن هستیم گـاه از آن تعبیر می شود به «فی دلالـه هیئه افعـل علی الوجوب» (۱) (۲) و گاه می گویند: «صـیغه افعل حقیقه فی الوجوب»

بین این دو عنوان، عنوان اول صـحیح است زیرا محقق خراسـانی قائـل است که صـیغه ی افعـل برای انشـاء طلب وضع است در نتیجه نمی توانـد حقیقت در وجوب باشـد زیرا اگر حقیقت بر وجوب باشـد معنایش این است که بر وجوب وضع شده باشد نه بر انشـاء طلب. بنـا بر این عنوان کفـایه که دومی است با مبنای صاحب کفایه همخوانی نـدارد. به همین دلیل ما عنوان کفایه را عوض کردیم به اولی تبـدیل نمودیم زیرا ممکن است دلالت وجود داشـته باشـد ولی وضع بر وجوب نباشد و به عبارت دیگر، همان گونه که توضیح خواهیم دارد در دلالت لازم نیست که موضوع له هم باشد.

نکته ی دیگر این است که گاه امر از عالی و مسـتعلی (۳) صادر می شود و گاه از عالی صادر می شود ولی او مسـتعلی نیست یعنی در کلامش اسـتعلاء نیست. باید توجه داشت که دومی محل بحث است نه اولی زیرا جایی که مولی هم عالی است و هم مستعلی می باشد شکی نیست که چنین امری دلالت بر وجوب دارد. اما در شق دوم که هم احتمال وجوب می رود و هم ندب باید بحث کرد که چنین امری دلالت بر کدام یک دارد.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۴۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۴۰.

در دلالت صیغه ی افعل بر وجوب چند راه بیان شده است: (۱)

گاه گفته شده است که صیغه ی افعل دلالت لفظیه بر وجوب دارد. قدماء بر این قول قائل هستند.

گاه گفته می شود که صـیغه افعل بر وجوب انصراف دارد. مانند اینکه اگر مولی بگوید آب بیاور این منصرف بر آب خوردن است نه آبی که بریزد.

گاه گفته می شود که بر اساس مقدمات حکمت، اطلاق صیغه افعل دلالت بر وجوب دارد.

گاه گفته می شود که نزد عقلاء، صیغه ی افعل کشف از وجوب می کند.

مختار ما این است که عقل حکم بر دلالت صیغه ی افعل بر وجوب می کند.

اما الاول و آن اینکه بگوییم هیئت افعل دلالت لفظی و وضعی بر وجوب دارد.

این قول باطل است زیرا هیئت افعل یا برای انشاء طلب وضع شده است یا انشاء بعث و دیگر وجوبی در آن باقی نمی ماند.

حکیم سبزواری می فرماید:

دلاله اللفظ بدت مطابقه ****حیث علی تمام معنی وافقه (۲)

بنا بر این در لغت عرب، هیئت افعل بر وجوب وضع نشده است و موضوع له آن بر وجوب وضع نشده است. بنا بر این این قول که صاحب معالم (۳) بر آن اصرار دارد نمی تواند صحیح باشد.

اما الثانی: انصراف الصیغه الی الوجوب

یعنی اگر مولی بگوید: (اضرب) یا (انصر) این منصرف به وجوب است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۴۱.

۲- منظومه ملاهادی سبزواری، ملاهادی سبزواری با تعلیقه حسن زاده آملی، ج۱، ص۹۱.

۳- معالم الدین، الشیخ السعید جمال الدین الحسن نجل الشهید الثانی، ج۱، ص۴۶.

این قول نیز صحیح نیست زیرا انصراف دو منشأ دارد: کثره الاستعمال و کثره الوجود. یعنی اگر کلمه ی ماء به آب خوردن منصرف است این یا به سبب کثرت استعمال آب خوردن است و یا کثرت وجود آن و این در حالی است که ندب کمتر از وجوب نیست.

حتی صاحب معالم (۱) ادعا دارد که امر در لسان ائمه بیشتر در ندب به کار رفته است.

اما الثالث: مقتضی الاطلاق (مقتضی مقدمات الحکمه)

اگر در یک لفظ دو احتمال باشد و احتمال اول، اقل بیانا باشد و دومی اکثر بیانا، باید آن را بر اقل بیانا حمل کرد.

محقق عراقی (۲) این مسیر را انتخاب کرده است و می فرماید:

گاه لازمه ی اطلاق، سعه ی مأمور به می باشد. مثلا مولی می گوید: اعتق رقبه. مقتضای اطلاق و عدم قید این است که هم می توان رقبه ی مؤمنه را آزاد کرد و هم رقبه ی کافره را. (زیرا مطلق رقبه اقل بیانا است و رقبه ی مؤمنه اکثر بیانا) و چون قید مؤمنه در کلام مولی نیست حمل بر مطلق رقبه می شود.

محقق عراقی برای این نظریه دو بیان دارد:

البیان الاول: طلب اگر تام باشد و هیچ کم و کسری نداشته باشد احتیاج به قید ندارد ولی طلب ناقص (که اگر اتیان نشود اشکال ندارد) احتیاج به قید دارد.

به عبارت دیگر، طلب تام همان وجوب است و طلب ناقص همان ندب می باشد بنا بر این وجوب، بیان زائد نمی خواهد ولی طلب ناقص که ندب است احتیاج به بیان زائد می خواهد که عبارت است از اینکه طلب هست ولی اگر ترک شود اشکال ندارد و عقابی در کار نیست.

۱- معالم الدین، الشیخ السعید جمال الدین الحسن نجل الشهید الثانی، ج ۱، ص۵۳.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۴۱.

این بیان خوب و قابل قبول است.

البیان الثانی: این بیان فلسفی است و ایشان آن را به اشتباه بیان کرده است زیرا به علم فلسفه مسلط نبوده است و آن اینکه اراده گاه ضعیفه است و گاه شدیده. در اراده ی شدیده، شدت عین اراده است و به تعبیر ایشان، شدت از جنس محدود است که همان اراده می باشد. در تشکیک خاص و عام این مسأله مطرح است که در تشکیک عام شدت عین محدود است یعنی نور صد شمعی که نور تام است شدت در آن عین نور است نه شدتی که در کنار نور باشد. این بر خلاف چراغ پنج شمعی است که نور خارج از محدود است و در واقع مرکب از نور و ضعف است.

بر این اساس فرموده است: دلالت افعل بر اراده ی شدید احتیاج به قید ندارد ولی اگر از اراده ی ضعیف حکایت کند احتیاج به قید دارد و چون در کلام مولی قید نیامده است حمل بر اراده ی شدید می شود.

حاج میرزا هاشم لاریجانی در تقریرات خود از آقا ضیاء عراقی این بیانات را از ایشان نقل می کند.

امام قدس سره (۱) در مورد این بیان می فرماید: وجود دارای مراتب است و تمامی این مراتب جزء محدود هستند. یعنی قالب وجود گاه مانند عقل اول اشد است گاه شدید است مانند نفوس و گاه ضعیف است مانند عالم ماده و گاه اضعف است مانند هیولای اولی و همه وجود هستند و فقط مراحل مختلف دارند. کما اینکه نور صد شمعی عین نور است و نور پنج شمعی نیز عین نور است و مرکب از نور و ظلمت نمی باشد.

ص: ۴۶۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۴۳.

بنا بر این کلمه ی افعل نسبت به هر دو معنا مساوی می شود و در واقع هم وجوب بسیط است و هم ندب. به بیان دیگر نسبت افعل به اراده ی شدید و ضعیف علی السویه می باشد.

یلاحظ علیه: ما در جواب از مبنای خود استفاده می کنیم و آن اینکه نباید مسائل فلسفی عقلانی را با مسائل عرفی در هم آمیخت. کلام امام قدس سره از نظر مسائل فلسفی بسیار خوب است. امام قدس سره در درس می فرمود: حتی وجوب هم قید می خواهد و آن عبارت است از انشاء الطلب مع المنع من الترک ولی ندب عبارت است از انشاء الطلب مع جواز ترک.

نقول: از نظر فلسفی چنین است ولی از نظر عرفی چنین نیست. عرف اگر طلبی را بشنود از آن وجوب استفاده می کند او نمی گوید: طلب دو قسم است و تام و ناقص می باشد و هر دو قید می خواهند. عرف چنین دقتی ندارد و فقط از طلبی که بدون قید باشد طلب تام را متوجه می شود.

ما عین همین مطلب را در مباحث آینده تکرار می کنیم و آن جایی است که می گوییم امر اگر دائر بین عینی و کفایی باشد که می گوییم حمل بر عینی می شود زیرا امر عینی بیان زائد نمی خواهد ولی امر کفایی بیان زائد می خواهد و هکذا اگر امر دائر بین تعیینی و تخییری شود در آنجا نیز می گوییم: تعیینی بیان زائد نمی خواهد ولی تخییری بیان زائد می خواهد. بله از نظر فلسفی هر دو بیان زائد می خواهد ولی از منظر عرف چنین نیست.

ص: ۴۶۷

الدلیل الرابع: بنای عقلاء (۱)

عقلاء امر را بر وجوب حمل می کنـد. این کلام صـحیح است ولی نمی توانـد دلیل مسـتقل باشد زیرا علت و منشأ اینکه عقلاء صیغه ی امر را دلالت بر وجوب می کنند یکی از سه دلیل قبلی یا دلالت عقل است.

الدلیل الخامس (۲) : عقل می گوید: امر مولی موضوع برای اطاعت است. اگر مولی امر کرد باید اطاعت شود مگر اینکه مولی اجازه ی ترک دهد.

توضـیح ذلک: عقل می گوید: اگر ما فوق دستور داد این موضوع برای وجوب طاعت است و احتمال اینکه مولی یا ما فوق در صـدد ایجاب نباشـد بلکه در مقام اسـتحباب باشـد چیزی نیست که عقل بر آن تکیه کنـد. عقل می گوید: باید دلیل قاطع اقامه شود که مراد او ندب بوده است و ما دامی که چنین دلیلی اقامه نشده باشد باید به اطاعت امر متلزم باشیم.

ان قلت: شـیخ انصاری و اخباری ها قائلند که در شـبهه ی حکمیه ی وجوبیه اصل برائت جاری می شود. یعنی شک داریم آیا دعـاء عنـد رؤیه الهلاـل واجب است یا نه که همه بالاتفاق قائل به برائت هسـتند. بنا بر این در این مورد مولی امری گفته اسـت ولی نمی دانیم دلالت بر وجوب دارد یا نـدب ولی همه قائل به برائت شده اند یعنی امر مزبور دلالت بر ندب دارد حال چرا در ما نحن فیه خلاف آن را می گویید؟

قلت: شـبهه ی وجوبیه هنگـامی مجرای برائت است که هیـچ دلیلی در کـار نباشـد مثلاـ احتمال می دهیم دعا عنـد رؤیه الهلال واجب باشـد. ولی در مـا نحن فیه دلیلی که همـان امر مولی باشـد وجود دارد. در این حال صـغری و کبرایی تشـکیل می شود؛ صغری امر مولی است و کبری حکم عقل بر این است که امر دلالت بر وجوب می کند. ولی در مبحث برائت سـخن در فقدان نص است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۴۴.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۴۴.

دلالت صیغه ی امر بر وجوب ۹۴/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت صیغه ی امر بر وجوب (۱) (۲)

به این نتیجه رسیدیم که امر مولی از دو راه دلالت بر وجوب می کند یا از طریق اطلاق (۳) و یا از طریق حکم عقل. اطلاق را محقق عراقی (۴) مطرح کرد و ما هم آن را قبول کردیم و آن اینکه وجوب طلب مطلق است ولی مستحب طلب مقید می باشد و چون مولی قید نیاورده است حکم او حمل بر طلب مطلق می شود.

حکم عقل هم بر این است که امر مولی نمی تواند بدون جواب ترک شود بنا بر این عبد یا باید آن را اتیان کند و یا دلیل بر استحباب اقامه نماید.

محقق خراسانی اینک کلامی از صاحب معالم نقل می کند و آن را رد می کند:

صاحب معالم (۵) (۶) می فرماید: یستفاد من تضاعیف احادیثنا المروی عن الائمه المعصومین علیهم السلام که آنها صیغه ی افعل را در مستحب، بسیار به کار برده اند بنابراین مستحب، مجاز مشهور می شود در این حال هرچند امر حقیقت در وجوب باشد ولی به سبب استعمال کثیر آن در ندب، دیگر نمی توانیم آن را بر وجوب حمل کنیم. مجاز مشهور جلو حقیقت را می گیرد. مثلاـ در لغت عرب، دابه به معنای «کل ما یدبّ فی الارض» است ولی مجاز مشهور در این است که فرس اراده شود بنا بر این هر وقت دابه استعمال می شود فرس به ذهن می آید از این رو اگر کسی دابه را به کار برد انسان نمی داند که معنای لغوی آن اراده شده است یا مجاز مشهور.

ص: ۴۶۹

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۷۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۴۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۴۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۴۱.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۴۱.
۶- معالم الدین، الشیخ السعید جمال الدین الحسن نجل الشهید الثانی، ج۱، ص۵۳.

محقق خراسانی در مقام جواب بر می آید و دو اشکال بر ایشان وارد می کند:

اشکال اول: این اشکال نقضی است و آن آنکه مجاز مشهور نمی تواند با حقیقت همطراز باشد و در نتیجه ما باید امر را بر وجوب حمل کنیم. مثلا در علم اصول گفته اند: ما من عام الا و قد خص. با اینکه تخصیص خود یک مجاز مشهور است ولی بـا این حال عام بر حقیقت حمل می شود و تا تخصیص ثابت نشود مطابق عام عمل می کنیم. از این رو امر همواره حقیقت در

وجوب است و ندب که مجاز مشهور است مانع از آن نمی شود.

اشکال دوم: این اشکال جواب حلی است. هرچند ائمه علیهم السلام اوامر را در مستحب به کار برده اند ولی این کار با قرینه بوده است. ما هم می گوییم: اگر قرینه باشد امر، به استحباب حمل می شود ولی اگر قرینه نباشد باید حمل بر وجوب شود.

نقول: هیچ یک از دو اشکال محقق خراسانی بر صاحب معالم وارد نیست (هر چند کلام صاحب معالم نیز قابل قبول نمی باشد.)

جواب از اشکال اول: نباید وجوب و ندب را بر عام و خاص قیاس کنیم و آن اینکه مبنای محقق خراسانی در مبحث عام و خاص این است که عام حتی بعد از تخصیص هم حقیقت می باشد و هرگز بعد از تخصیص مجاز نمی شود.

علت اینکه صاحب کفایه چنین مبنایی دارد این است که او معتقد است عام حاوی دو اراده است: اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه. متکلم عام را بالاراده الاستعمالیه در عموم استعمال می کند خواه بعدا آن را تخصیص بزند یا نزند. اگر این عموم دست نخورد می گویند اراده ی جدیه با استعمالیه موافق است ولی اگر عام تخصیص بخورد این تخصیص به اراده ی استعمالیه آسیبی وارد نمی کند بلکه به اراده ی جدیه می خورد. این در حالی است که ملاک در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است نه اراده ی جدیه.

ص: ۴۷۰

به تعبیر مرحوم مشکینی عام را به شکل اراده ی قانونی در عموم به کار می برند و تخصیص به اراده ی قانونی نمی خورد بلکه به اراده ی جدیه می خورد.

مثلا در مجلس تصویب می کنند که هر بیست ساله باید به سربازی رود. این اراده قانونی است. بعد نمایندگان می بینند که بعضی از افراد محصل هستند، بعضی کفیلند و بعضی مریض می باشند از این رو می گویند: الا المحصل ... این تخصیص ها به اراده ی قانونی نمی خورد.

بنا بر این اگر عام را در مخصص به کار ببریم حقیقت است ولی اگر امر را در ندب به کار ببریم مجاز می باشد و نباید این دو را با هم قیاس کرد.

جواب از اشکال دوم: صاحب کفایه گفت: ائمه علیهم السلام امر را در مستحب با قرینه استفاده کرده اند. این کلام صحیح نیست و صاحب معالم ادعا می کند که این اوامر بدون قرینه در استحباب به کار رفته است. از این رو جواب صاحب کفایه ارتباطی به ادعای صاحب معالم ندارد.

نقول: در عین اینکه اشکالات محقق خراسانی به صاحب معالم صحیح نیست با این حال کلام صاحب معالم نیز صحیح نمی باشد. ما طبق مبنای خود می گوییم: با تمسک به اطلاق و حکم عقل می گوییم: وجوب و ندب جزء موضوع له نیست بلکه وجوب از حکم عقل استفاده می شود و عقل تمام الموضوع برای اطاعت است. (یا به بیان محقق عراقی که وجوب از اطلاق فهمیده می شود و اینکه عرف از امر وجوب می فهمد)

بنابراین می گوییم هر چند اوامر اهل بیت در بسیاری موارد استحباب به کار برده شده است ولی تا وقتی که در موردی خاص مطمئن نشدیم که امر در استحباب به کار رفته است باید آن را در وجوب استعمال کنیم.

ص: ۴۷۱

الامر الخامس (۱) (۲) : گاه مولی به جای اینکه امر کند از جمله ی خبریه استفاده کرده است و در قالب جمله ی خبریه امر می کند. به گفته ی امام قدس سره پدری است که می بیند پسرش در نماز خواندن کاهل است و در نتیجه می گوید: (ولدی یصلی) یعنی او باید نماز بخواند (گویا مسلم فرض کرده است که او نماز می خواند.)

مثلا خداوند در قرآن می فرماید: (وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوء) (۳) یعنی زنان طلاق گرفته به اندازه ی سه طهر عده نگاه می دارند و در آیه ی دیگر می فرماید: (وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ) (۴)

باید در چهار مطلب بحث کرد:

در این موارد که جمله ی خبریه به جای انشاء الطلب یا انشاء البعث به کار رود آیا این کار مجاز است یا حقیقت و یا کنایه

همچنین اگر کسی به این جمله ی خبریه عمل نکند آیا کذب لازم می آید (مثلا اگر زن فرزند خود را دو سال کامل شیر ندهد لازم می آید نعوذ بالله جمله ی خبریه مزبور کذب باشد

همچنین آیا جمل خبریه مفید وجوب است یا نه؟

و آخر اینکه آیا جمل خبریه در افاده ی وجوب آکد هست یا نه

اما مطلب اول: محقق خراسانی و ما معتقد هستیم مجازی در کار نیست. ما قائل به عدم مجازیت هستیم زیرا گفتیم در مجاز ادعای مصداق باید باشد و حال آنکه در ما نحن فیه چنین ادعایی وجود ندارد. بنا بر این مستعمل فیه همان خبر است ولی غرض در اینجا همان داعی انشاء است زیرا غرض غیر از مستعمل فیه است.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۷۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۴۷.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۲۲۸.

۴- بقره/سوره ۲، آیه ۲۳۳.

محقق خراسانی قائل به عدم مجاز است زیرا می گوید: جمل خبریه در معانی خودش که خبر است به کار رفته است ولی به داعی بعث می باشد یعنی به داعی اینکه باید مفاد این خبر در خارج اجرا شود.

نقول: این کار حقیقت صرف نیست و به عقیده ی ما از باب کنایه است. همان طور که گفتیم فرق حقیقت با کنایه در این است که در حقیقت، چیزی وراء کلام وجود ندارد ولی در کنایه چیز دیگری وجود دارد و معنا از لفظ عبور می کند و به آن می رسد. ما وراء جمله ی خبریه داعی بعث وجود دارد و صرف اخبار نیست.

البته کنایه را می توان از اقسام حقیقت شمرد و گفت گاه روی حقیقت می ایستیم که همان حقیقت است و گاه از حقیقت عبور می کنیم و معنای دیگری را اراده می کنیم و این خود نوع دیگری از حقیقت است.

اما مطلب دوم: اگر مطابق جمله ی خبریه عمل نشود کذب لازم نمی آید زیرا این اخبار به داعی بعث و تحریک است نه به داعی اخبار و اطلاع رسانی. در واقع خداوند در جمله ی خبریه ی فوق امر کرده است و مخالفت با امر انشائی مسلتزم کذب نیست.

اما مطلب سوم: جمله ی خبریه بر وجوب دلالت دارد زیرا به قدری مولی به انجام این کار علاقه مند است که از وجود خارجی آن خبر می دهد و شدت اراده همان وجوب است.

اما مطلب چهارم: نه تنها جمله ی خبریه بر وجوب دلالت دارد بلکه دلالت آن بر وجوب آکد است زیرا به قدری مولی به انجام این کار علاقه مند است که مطلوب خودش را مجسم می بیند.

المبحث الرابع: ما این مبحث را که در کفایه مطرح است بحث نمی کنیم محقق خراسانی در این مبحث می گوید: اگر روزی نتوانستیم ثابت کنیم امر برای وجوب وضع شده است آیا می توانیم از قرائن و شواهد وجوب را استفاده کنیم؟ (۱)

ما این بحث را قبول نداریم زیرا گفتیم وجوب یا از اطلاق فهمیده می شود و یا از حکم عقل بنابراین هرگز پیش نمی آید که دچار تردید شویم تا مجبور شویم به سراغ قرائن و شواهد رویم.

حتی ما قائل هستیم که اصلا صیغه ی امر بر وجوب وضع نشده است و به عبارت است از وجوب و ندب موضوع نیست.

واجب توصلی و تعبدی ۹۴/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب توصلی و تعبدی

المبحث الرابع: در کفایه مبحث پنجم است. فی التعبدی و التوصلی

گفتیم محقق خراسانی در فصل اول مباحثی را مطرح می کند که یکی در ماده ی امر بود، دومی در هیئت امر و در همین مبحث سه مورد را خواندیم و به چهارمین مورد رسیده ایم که واجب توصلی و تعبدی است.

محقق خراسانی این بحث را مشکل نوشته است به دلیل اینکه سعی کرده است مطالب بسیار را در عبارات کوتاه ذکر کند.

کلمه ی تعبدی و توصلی را به شکل اجمال می توان چنین توضیح داد که کاری که داعی و انگیزه ی الهی باشد مانند نماز به آن تعبدی می گویند و الا توصلی می باشد مانند دفن میت.

قبل الخوض فی التفصیل نقدم امورا:

الامر الاول: التوصلی و اطلاقاته

لفظ توصلی بر چند امر اطلاق می شود:

ص: ۴۷۴

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۲.

المورد الاول: ما لا یتوقف الامتثال علی المباشره

گاه توصلی به چیزی می گویند که امتثال متوقف بر مباشرت انسان نباشد یعنی چه انسان آن را انجام دهد و یا دیگری از طرف انسان در هر حال امتثال حاصل می شود. مانند پرداخت بدهی که لازم نیست خود فرد آن را ادا کند بلکه از طرف او

فرد دیگری می توانـد آن را پرداخت کند و حتی فرد ثالثی می تواند از طرف فرد و بدون اطلاع او بدهی او را پرداخت کند و دین او را ساقط کند.

در مقابل آن غیر التوصلی است (نه تعبدی) و آن اینکه در آن مباشرت شرط است مانند کسی به شما سلام می کند در این حال باید خود شما جواب سلام او را بدهید و اگر کسی که کنار شما جواب سلام را بدهد از شما ساقط نمی شود.

المورد الثانی: ما لا یتوقف الامتثال فی النیه

یعنی لازم نیست انسان به عمل متلفت شود و نیّت کند مثلا دست بچه نجس است و او هم خواب است. مادر دست او را زیر شیر می شوید و حال آنکه بچه توجهی ندارد. با این حال دست او پاک می شود. یا اینکه جامه ای نجس بود و باد آن را در آب حوض انداخت که پاک می شود.

در مقابل آن غیر التوصلی است که چیزی است که در آن التفات شرط است مانند بیع، اجاره، نکاح و امثال آن

المورد الثالث: ما لا یتوقف الامتثال علی سبب مباح

توصلی چیزی است که در امتثال، فرد مباح لازم نیست و حتی با فرد حرام هم می توان امتثال کرد. مثلا گوسفندی را با چاقوی غصبی ذبح می کنیم. البته امر اسلام فقط بر مباح است ولی با غیر مباح هم غرض حاصل می شود.

ص: ۴۷۵

در مقابل آن غیر توصلی است و آن چیزی است که حتما باید در ضمن فرد حلال تحقق یابد مثلا نماز باید در مکان غیر غصبی خوانده شود.

المورد الرابع: ما لا یتوقف الامتثال علی قصد القربه

توصلی چیزی است که در آن داعی الهی شرط نباشد. یعنی لازم نیست کار برای خدا انجام شود. بله اگر برای خدا باشد ثواب دارد ولی انجام آن مشروط به این نیست که برای خدا انجام شود. مانند دفن میت برای اینکه بویش اذیت نکند. به اگر برای خداوند دفن شود ثواب داده می شود.

در مقابل این نوع، تعبدی است و آن چیزی است که باید به داعی الهی امتثال شود مانند غسل میت.

ما در بحث توصلی، این معنای چهارم را اراده می کنیم.

الامر الثانی: التعبدی و اطلاقاته

بین اصطلاحات مختلف تعبدی یک جامعی وجود دارد و آن اینکه در همه ی آنها خداوند مطرح است و عمل باید به داعی الهی انجام شود.

المورد الاول: ما یتوقف الامتثال ان یأتی لامتثال امر الله (در این مورد امر محرک است.) مثلا چهار رکعت نماز ظهر را برای امتثال امر خداوند می خوانیم زیرا خداوند دستور به خواندن نماز ظهر داده است.

المورد الثانی: ما یحصل الامتثال علی اتیانه لله تعالی (در این مورد حتی اگر امر هم نباشد عمل را می توان انجام داد به این گونه که عمل را به قصد قربت و برای خداوند انجام دهم و قصد امر در آن لازم نیست.) مثلا فقیری را می بینیم و لله به او کمک می کنیم.

المورد الثالث: ان یأتی بالشیء تعظیما لله تبارک و تعالی. مثلا اگر نیمه ی شب دو رکعت نماز می خوانم به سبب تعظیم و تکریم خداوند اتست.

المورد الرابع: ان یأتی بالشیء تقربا الی الله (قصد ما فقط این است که با عمل مزبور به خداوند نزدیک شویم)

المورد الخامس: الامتثال بداعی المصلحه (این مصلحت باید به خداوند برسد مثلا- روزه می گیرم برای کسب تقوا چون خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ) (۱) نه اینکه مثلا نماز بخوانم برای اینکه ورزشی کرده باشم.)

المورد السادس: الامتثال بداعی المحبوبیه (چون خداوند عمل مزبور را دوست دارد آن عمل را انجام می دهم مثلا به به همین سبب دست بر سر یتیم می کشم)

آنی که مورد بحث است همان دو معنای اول می باشد.

صاحب کفایه بین معنای اول (قصد امر) و دوم (عمل لله تعالی باشد) چند صفحه فاصله گذاشته است و بعد از معنای اول چند ان قلت و قلت را مطرح می کند و بعد به سراغ معنای دوم می رود. البته محقق خراسانی به معانی دیگر تعبدی اشاره نمی کند.

الامر الثالث: هل هنا عباده ذاتیه او لا؟

همانطور که شکر بالذات شیرین است و اربعه ذاتا زوج است آیا چیزی داریم که ذاتا عبادت باشد به این گونه که هرگز نتوان عبادت را از آن جدا کرد یا اینکه عباداتی داریم که جعلی و قراردادی باشد؟

محقق خراسانی در مبحث نهی در عبادات معتقد است رکوع و سجود از این قبیل است و عبادت در آنها ذاتی است اگر کسی در مقابل کسی رکوع و سجود کند هرچند قصد پرستش نداشته باشد و بگوید من قصد تعظیم دارم، به او می گوییم که این عمل فقط پرستش است نه تعظیم و امثال آن. (البته صاحب کفایه این بحث را در مبحث نواهی مطرح می کند)

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۳.

یلاحظ علیه: این کلام صحیح نیست اگر این دو عبادت ذاتی باشد لازم می آید که وقتی خداوند امر کرد که ملائکه بر آدم سجده کنند آنها را به شرک امر کرده باشد. (فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدِین) (۱) همچنین وقتی برادران و پدر و مادر یوسف، او را دیدند (وَ رَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً) (۲) اگر سجده عبادت ذاتی بود سجده های مزبور می بایست مصداق شرک باشد و امر خداوند نیز نعوذ بالله امر به فحشاء و منکر و حال آنکه خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ) (۳)

بنابراین چیزی به نام عبادت ذاتی نداریم هرچند سجده بر غیر خداوند حرام است از این رو در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) می خوانیم که اگر سجده بر غیر خدا جایز بود امر می کردم زن ها بر شوهرانشان سجده کنند. سجده پرستش و عبادت ذاتی نیست ولی از آنجا که صورت عبادت است اسلام نمی خواهد این صورت برای غیر خداوند محقق شود. هرچند سجده کردن و رکوع کردن در نظر مردم جنبه ی عبادی پیدا کرده است.

وهابی ها می گویند: در دو آیه ی فوق چون خداوند امر به سجده کرده است در نتیجه از حال شرک بودن بیرون می آید.

این در حالی است که امر خداوند ماهیّت شیء را نمی تواند عوض کند. بنا بر این اگر خداوند امر کند که ما مشرکین را سبّ کنیم، امر خداوند سبّ را از سبّ بودن خارج نمی کند. بنا بر این ما چیزی به نام عبادت ذاتی نداریم.

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۲۹.

۲- یوسف/سوره۱۲، آیه۱۰۰.

۳- اعراف/سوره۷، آیه۲۸.

الامر الرابع: ما هو حد العباده (تعریف عبادت چیست؟)

این امر بسیار مهم است و اگر به آن عنایت داشته باشیم در اکثر مناظرات با وهابیت پیروز می شویم. این مسأله هم کلامی است هم تفسیری و هم اصولی. باید دید چه ملاکی در کار است که چیزی را پرستش می نامیم و چیزی را غیر پرستش.

مفسرین اهل سنت مانند نویسنده ی تفسیر المنار غالبا می گویند: عبادت همان خضوع و خشوع است. به عبارت دیگر هر نوع کرنش که نشانه ی تقدیس و تعظیم کسی باشد عبادت است. گاه می گویند: تعظیم بلا نهایه عبادت می باشد.

ما در جواب می گوییم: این تعریف ناقص است زیرا اگر واقعا مطلق خضوع و حتی خضوع بی نهایت عبادت باشد پس همه ی ملائک باید مشرک باشند و غیر خدا را عبادت کرده باشند. زیرا ملائک در مقابل آدم سجده کردند و یا ابوین و برادران یوسف او را عبادت کرده باشند زیرا از این نوع خضوع که به صورت سجده کردن است خضوع بالاتری وجود ندارد.

همچنین اگر تعریف مزبور صحیح باشد نباید روی زمین موحدی وجود داشته باشد زیرا انسان در مقابل پدر و مادر نهایت خضوع را نشان می دهد و قرآن هم به این خضوع دستور می دهد: (وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّیانی صَغیرا) (۱)

هکذا شاگردان نسبت به استاد و سرباز نسبت به فرمانده خضوع و خشوع می کنند. بنابراین تعریف مزبور از عبادت ناقص است و تعریف به عام می باشد

به نظر ما عبادت دو رکن اساسی دارد: رکن بدنی (جوارحی) و رکنی قلبی (جوانحی)

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۲۴.

رکن بدنی این است که فرد با بدن و جوارح خودش، خشوع و خضوع را نشان می دهد مثلا با چشم، ابرو، و مانند آن به نوعی خضوع خود را نشان دهد.

رکن قلبی و جوانحی این است که انسان خاضع قلبا نسبا به کسی که به آن خضوع می کند عقیده داشته باشد و آن اینکه بداند سرنوشت او به دست آن فرد می باشد و لازم نیست او را خالق بداند. همین که بداند، سرنوشت انسان، خیر و شر انسان و دنیا و یا آخرت و یا بخشی از زندگی انسان دست اوست همین عبادت می باشد.

و الا حتی کافران هم می دانستند که خداوند خالق آسمان و زمین است ولی بت ها را در تدبیر امور مؤثر می دانستند: (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَليم) (۱)

بت پرست ها هر دو رکن را دارا بودند هم خضوع می کردند و هم علت خضوع این بود که اعتقاد داشتند بت ها هر چند مخلوق خداست ولی کارهای خدایی به آنها واگذار شده است: (وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا) (۲) یعنی می گفتند که این بت ها برای آنها عزت به ارمغان می آوردند.

در آیه ی دیگر می خوانیم (وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ) (۳) یعنی بت ها آنها را در جنگ ها یاری می کردند.

به هر حال بت پرست ها خیال می کردند بت ها رب آنها است یعنی، باران، پیروزی در جنگ، مغفرت و امثال آن در دست بت ها است. از این رو در جنگ بت عزّی را به همراه داشته به مسلمانان می گفتند: نحن لنا عزّی و لا عزّی لکم.

۱- زخرف/سوره۴۳، آیه۹.

۲- مریم/سوره۱۹، آیه۸۱.

۳- یس/سوره۳۶، آیه۷۴.

که رسول خدا (ص) در جواب فرمود: الله مولانا و لا مولی لکم.

بر این اساس اگر کسی در و دیوار خانه ی رسول خدا (ص) و ضریح ایشان را ببوسد این کار عبادت نیست زیرا هرچند تعظیم و تکریم است ولی رکن دوم را دارا نیست زیرا سرنوشت ما به دست این در و دیوار نیست. بنا بر این اشتباه وهابی ها در این است که تصور می کنند عبادت همان خضوع است و بس و این در حالی است که همه باید مشرک باشند زیرا همه نسبت به پدر و مادر خضوع می کنند.

الامر الخامس: هل التقسیم ثنائی او ثلاثی

فقهاء تا زمان امام قدس سره گفته اند واجبات یا توصلی است و یا تعبدی. امام قدس سره اولین کسی است که در کتاب کشف الاسرار و در اصول فرموده است که واجبات اقسام سه گانه دارند: توصلی، قربی و تعبدی.

قربی و تعبدی در این امر مشترکند که در هر دو داعی الهی وجود دارد ولی این داعی گاه به گونه ای است که عنوان پرستش و عبادت بر آن منطبق است مانند نماز، روزه و حج. اینها را تعبدی می گویند.

اما گاه داعی الهی در آنها هست ولی عنوان پرستش در آن وجود ندارد مانند رفتن به جهاد و خمس و زکات دادن. اینها باید به داعی الهی باشد و اگر بدون آن باشد عمل باطل است. ولی کسی نمی گوید خمس دادن عبادت و پرستش خداوند است. زکات و خمس دادن فقط موجب می شود فرد به خداوند نزدیک تر شود. زیرا عبادت در زبان عربی همان پرستش در فارسی است و با خمس، پرستش صدق نمی کند.

البته امام قدس سره فرموده است: کار امور انتظامی عبادت است.

در حقیقت مراد ایشان این است که کار ایشان قربی است زیرا کار آنها پرستش خداوند نیست و فقط موجب قرب الی الله می شود.

بنا بر این اگر کسی ضریح یا جلد قرآن را می بوسد این در واقع تقرب است نه پرستش زیرا به سبب اظهار محبت به قرآن و آستان رسول خدا (ص) می خواهیم به خداوند نزدیک شویم. بنا بر این وهابیت بین تقرب و تعبد خلط کرده اند.

بحث اخلاقی:

محدث نوری در کتاب مستدرک از رسول خدا (ص) نقل می کند: خِیَارُکُمْ أَحْسَنُکُمْ أَخْلَاقاً وَ أَخَفُّکُمْ مَئُونَةً وَ أَخْفَضُکُمْ لِأَهْلِه (۱)

بهترین شما کسانی هستند که سه صفت را دارا هستند:

اول اینکه خلق و خوی خوبی دارند و تحمل آنها بالا باشد و سریع عصبانی نشوند. مثلا رسول خدا (ص) در مسجد بود و یک عربی بیابانی که سوسماری در آستینش بود آن را در مقابل ایشان رها کرد. اصحاب بلند شدند و اعتراض کردند ولی رسول خدا (ص) جلوی آنها را گرفت و با آن فرد صحبت کرد تا علت انجام این کار را جویا شود و عقده ی دل او را باز کند و در نتیجه او که می خواست به رسول خدا (ص) اهانت کند مسلمان شد.

آقا سید عبدالهادی شیرازی در زمانی که تا حدی مرجع بود نامه ای از سوی یکی از روحانی های تهران دریافت کرد که اظهار فقر و در کنار آن بدگویی بسیاری کرده بود و نوشته بود که مقروض بود و یکی متقبل آن شده بود و او از ایشان می خواست که نصف قرض را به او اجازه دهد. کسی که نامه را بر آقا می خواند گفت ایشان هیچ توجه به فحش نویسنده نکرد و در عوض گفت: اگر ما نصف آن را اجازه دهیم او نصف دیگر را چه می کند در نتیجه به سراغ فرد دیگری در تهران رویم که مشکل نصف دیگر او را نیز حل کند.

۱- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۸، ص۴۴۸، حدیث۲۸.

دومین صفت این است که زندگی اش از دیگران ساده تر باشد. آقا سید احمد خونساری در خانه ی خود دو سه تا گلیم داشت و به نزدیکان خود می گفت که من جواب همین دو سه گلیم را در روز قیامت بدهم کافی است.

آیت الله حجّت در بیرونی خود دو اتاق داشت و بخشی از آن خرابه بود و تا آخر عمر آن را درست نکرده بود و توجه نداشت که مرجع است.

برای آیت الله حجّت خانه ای خریدند و به او دادند. در زمان ایشان آیت الله صدر (پدر امام موسی صدر) و سید محمد تقی خوانساری نیز بودند که برای آنها نیز خانه ای خریدند و به آنها دادند. آیت الله حجّت می فرمود: در خواب دیدم که در آخرت صاحب قصری هستم اما بخشی از آن خراب است علت آن را می پرسد و در جواب می گویند که چون عوض آن را در دنیا به شما داده اند این بخش در اینجا خراب شده است. او سپس به سراغ کسی که خانه را به او تحویل داده بود رفت و از او خواست تا خانه را در اختیار دیگران بگذارد ولی او راضی نشد و گفت این خانه ملك من است و شما در آن فعلا ساکن باش.

صفت سوم این است که فرد با خانواده اش مهربان باشد و به گونه ای باشد که اهل انسان، انسان را انسانی معصوم بدانند.

اصل در واجب تعبدی و توصلی ۹۴/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل در واجب تعبدی و توصلی (۱) (۲)

ص: ۴۸۳

۱- كفايه الاصول، الآخوند الخراساني، ج۱، ص۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، ج۱، ص ۳۵۰.

بحث در تعبدی و توصلی است و پنج مقدمه را ذکر کرده ایم و اکنون وارد مقدمه ی ششم می شویم:

الامر السادس: الاجزاء المأخوذه فی موضوع الامر (۱)

اجزاء مأمور به بر دو قسم است: گاه اجزایی است که ارتباطی با امر ندارد یعنی چه امر باشد یا نباشد آن اجزاء قابل تصور است مثلاـ می گویند: لا صلاه الا بفاتحه الکتاب. فاتحه جزء نماز است و ارتباطی به امر ندارد همچنین است در مورد: لا صلاه الا بطهور.

نوع دیگر اجزایی است که است که تا به امر مولی توجه نشود نمی توان آن را اخذ کرد و باید امر را تصور کرد تا آن اجزاء جزئیت پیدا کنند. این مورد سه مثال دارد که عبارتند از: قصد الامر، قصد الوجه (مثلا عمل را به قصد وجوب آورند) و تمییز

الواجب عن المستحب. واضح است که تا امری نباشد قصد الامر و دو مورد دیگر معنا نخواهد داشت.

مثلا خداوند می فرماید: اقم الصلاه بداعی امرها. یعنی نماز را به داعی امر خداوند بخوان. در این حکم، (بداعی امرها) قید است ولی فقط هنگامی قابل اخذ است که امر خداوند به صلاه تعلق گرفته باشد و الا اگر امری در کار نباشد قید بداعی امرها معنا ندارد.

الامر السابع: ما هو مقتضی الاصل فی هذه المسأله (۲)

یعنی آیا اصل در واجب توصلی است و تعبدی بودن احتیاج به دلیل دارد یا بر عکس. بررسی اصل در واقع یک نوع مقدمه چینی برای این است که اگر در آینده وضعیت برای ما مشخص شد فبها و الا به همین اصل مراجعه می کنیم.

ص: ۴۸۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۶.

قدماء همه قائل بودند که اصل در مسأله این است که واجب توصلی باشد. بنا بر این اگر امری از ناحیه ی مولی صادر شده باشد و ندانیم نیّت تقرب در آن شرط است یا نه باید گفت که لازم نیست.

از زمان شیخ انصاری به بعد قائل شدند که اصل در عبادات تعبدی است و توصلی بودن احتیاج به دلیل دارد. محقق خراسانی و محقق نائینی نیز به همین قائل شده اند.

تمرکز بحث در این است که آیا می توانیم قصد الامر را در متعلق امر اخذ کنیم یا نه یعنی آیا مولی می تواند بگوید: صل بقصد الامر. اگر این قابلیت وجود داشته باشد و مولی اخذ نکند می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و الا نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم و قائل شویم که واجب، توصلی است.

واجبات گاه به گونه ای هستند که یقین داریم قصد امر در آنها شرط است. مانند نماز و روزه.

گاه یقینا قصد امر در آنها شرط نیست مانند دفن میت.

گاه واجباتی داریم که نمی دانیم قصد امر در آنها شرط است یا نه مانند وقف کردن حال بحث در این است که باید اطاعةً لامر المولی وقف کند یا بدون آن هم وقف صحیح است.

محقق خراسانی در کفایه چهار دلیل آورده است که قصد الامر قابل اخذ در متعلق نیست بعد دو دلیل را قبول می کند و دو دلیل دیگر را رد می کند.

بعضی برای عدم امکان ده دلیل آورده اند و ما در دوره های قبل همه را ذکر می کردیم ولی در این دوره علاوه بر ادله ی صاحب کفایه به چند دلیل دیگر نیز اشاره می کنیم:

ص: ۴۸۵

الدلیل الاول: یلزم الامر بغیر المقدور (۱)

برای اینکه مولی قبل از اینکه امر کنـد بایـد متعلق امر تحت قـدرت مکلف باشد ولی در ما نحن فیه قبل از اینکه مولی امر کند هر چند جزء اول متعلق در اختیار مکلف است (اقم الصلاه) ولی جزء دوم آن در اختیار مکلف نیست (بداعی امرها). زیرا هنوز امر نکرده است و امری وجود نـدارد تا عمل به داعی آن اتیان شود بنا بر این ابتـدا بایـد قبل از امر، موضوع را بتوان تصور کرد زیرا موضـوع به منزله ی جـوهر است و حکم به منزله ی عرض می باشـد و جوهر مقـدم بر عرض است و حـال آنکه وقـتی امر نیامده است نمی توان الصلاه بقصد الامر را تصور کرد تا مولی بتواند بر آن امر کند.

یلاحظ علیه (۲) : صـاحب کفـایه در جواب می فرمایـد: مکلف بایـد نسـبت به متعلق قـادر باشـد ولی لازم نیست قبل از امر یا هنگام صـدور امر قادر باشـد. همین که هنگام امتثال قادر باشـد کافی است. در ما نحن فیه هم هر چند قبل از امر یا هنگام امر، اقم الصلاه بداعی امرها مقدور نیست ولی هنگام امتثال و بعد از اینکه امر صادر شده است می توان آن را امتثال کرد.

الدلیل الثانی: جزء الموضوع لیس بمامور به (۳)

مولی فرموده است: اقم الصـلاه بداعی امرها. در این جمله سه چیز داریم: امر، جزء الموضوع (صـلاه) و جزء دیگری از موضوع (بداعی امرها)

ص: ۴۸۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۵۷.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۵۷.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۵۸.

حال بایـد دیـد که کـدام جزء را بایـد به داعی امر آورد؟ واضح است که جزء اول را باید به قصد امر آورد زیرا معنا ندارد که بداعی امر را به بداعی امر بیاوریم این در حالی است که جزء اول به تنهایی امر ندارد بلکه مرکب با هم متعلق امر است.

صـاحب کفـایه در جواب می گویـد: همان امری که ما را به کل دعوت می کنـد، همان امر ما را به جزء دعوت می کنـد. مثلا اگر مولی گفته است: «اِبنِ لی مسـجدا» یعنی مسـجدی بساز او همانطور که به کل مسـجد امر کرده است به اجزاء هم امر کرده است و بنّا که آجرها را می چینـد به سـبب امر مولی این کار را انجام می دهد. ما که نماز می خوانیم، علاوه بر اینکه کل نماز امر دارد، تـک تـک اجزاء نماز ماننـد رکوع و غیره همه امر دارد و انسان همه ی اجزاء را به نیت امر می آورد. این بحث را در مبحث مقدمه ی واجب مفصل تر ذکر می کنیم و در آنجا می گوییم که جزء، امر مقدمی و ضـمنی ندارد بلکه تمامی اجزاء را به نیّت امر نفسی می آورند. البته امتثال در این مورد تدریجی است نه دفعی.

به بیان امام قدس سره امر نفسی منبسط بر اجزاء می شود.

اما دو دلیل دیگر که محقق خراسانی آنها را قبول می کند:

الدلیل الثالث: قصدُ قصدِ الامر یسلتزم التسلسل (۱)

اخذ قصد الامر در متعلق مسـتلزم تسـلسل است. شـرح این دلیل به مقدمه ای احتیاج دارد و آن اینکه مبنای محقق خراسانی این است که میزان در فعـل اختیـاری این است که از روی اراده صادر شود. «الفعل الاختیاری هو ما یکون مسـبوقا بالاراده» بنابراین اگر کسـی مشغول نوشیدن آب است این عمل فعل اختیاری است زیرا از روی اراده صادر شده است زیرا می تواند چنین اراده ای نکند.

ص: ۴۸۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۹.

دیگر اینکه موضوع در امر به شیء هم باید اختیاری باشد و تا اختیاری نباشد نمی توان به آن امر کرد مثلا اگر شارع دستور دهد که انسان به آسمان برود این چون اختیاری نیست نمی توان به آن امر نمود.

سپس او از این مبنا نتیجه گرفته است که اراده خودش اختیاری نیست چون اگر اراده هم اختیاری باشد باید قبل از آن اراده ای وجود داشته باشد و هکذا آن اراده ی دوم اگر غیر اختیاری است فبها و الا خودش هم باید مسبوق به اراده ی سوم باشد و به تسلسل منتهی می شود.

با این بیان می گوید: نمی شود قصد الامر (که همان اراده الامر است) را در متعلق اخذ کرد زیرا صلاه هر چند اختیاری است ولی قصد الامر اختیاری نیست و مولی نمی تواند از روی اختیار آن را در متعلق امر اخذ کند و الا مستلزم تسلسل می شود.

یلاحظ علیه: اختیاری بودن همه چیز به اراده است و محقق خراسانی همان اراده را غیر اختیاری کرده است. همه چیز که اختیاری است از اراده صادر می شود و اگر اراده غیر اختیاری باشد همه چیز غیر اختیاری می شود.

بر این اساس می گوییم: محقق خراسانی در قضیه ی خود اشتباه کرده است و گفته است «الفعل الاختیاری ما صدر عن اراده» این کلام صحیح است ولی ناقص می باشد زیرا فعل اختیاری دو میزان دارد: یا باید از روی اختیار سر بزند یا از فاعل مختار سر بزند. اراده اختیاری هست ولی لا بالمعنی الاول بل بالمعنی الثانی. یعنی از روی اختیار سر نمی زند بلکه از فاعل مختار سر می زند.

ص: ۴۸۸

در خداوند هم همین گونه است یعنی خداوند این عالم را آفریده است ولی نه با اراده ی زائده زیرا خداوند اراده ی حادثه ندارد بلکه به این معنا است که جهان از خداوند که مختار بالذات است صادر شده است.

ما توضیح این مطلب را در کتاب لب الاثر ذکر کرده ایم.

امکان اخذ قصد امر در متعلق امر ۹۴/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امکان اخذ قصد امر در متعلق امر

سخن در این است که آیا می توان قصد الامر را در متعلق امر اخذ کرد یا نه. اگر امکان اخذ وجود داشته باشد و مولی اخذ نکند متوجه می شویم که واجب مزبور توصلی است ولی اگر امکان اخذ وجود نداشته باشد در این صورت اخذ نکردن دلیل بر توصلی بودن نیست.

محقق خراسانی (۱) در اینکه مولی نمی تواند قصد الامر را در متعلق امر اخذ کند چهار دلیل اقامه کرده است که در جلسه ی گذشته سه (۲) (۳) (۴) دلیل او را بررسی کردیم.

الدلیل الرابع: داعویه الامر الی نفسه (۵)

مولی می گوید: اقم الصلاه بداعی امرها و در نتیجه باید متعلق را به قصد امر بیاوریم در این حال هم صلاه و هم بداعی امرها را باید به قصد امر بیاوریم. واضح است که صلاه را می شود به قصد امر آورد ولی جزء دوم را نمی شود (۶) (۷) زیرا معنا ندارد بگوییم: قصد الامر را باید به نیت قصد الامر بیاورید. بنابراین امر، خودش دعوت می کند که به داعی امر آورده شود.

ص: ۴۸۹

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۸.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۹.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۶۰.
۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۳.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۶۰.

یلاحظ علیه: (۱) مقام محقق خراسانی بالاتر از این است که به این استدلال تکیه کند زیرا اخذ بداعی الامر در متعلق برای خودش نیست بلکه در خدمت چیز دیگری مانند صلاه است. یعنی صلاه را برای ریا و یا شیطان نیاور بلکه برای خداوند بیاور.

بنا بر این اگر کسی صلاه را به قصد امر بیاورد متعلق اتیان شده است. بداعی امرها جنبه ی طریقیه دارد و در واقع می گوید که نماز را باید به داعی و قصد امر آورد.

خلاصه اینکه محقق خراسانی دو دلیل اول را رد کرده است و ما هم دو دلیل دیگر ایشان را که او قبول داشت رد کردیم.

کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۳.

الدلیل الخامس: توقف الشیء علی نفسه (دور) (۲)

این دلیل در کفایه نیست. و محقق حائری مؤسس حوزه ی علمیه ی قم در کتاب درر الفوائد (۳) می فرماید: امر متوقف بر موضوع است. همانطور که عرض متوقف بر جوهر است، بر این اساس، امر احتیاج به موضوع دارد و موضوع آن همان متعلق است.

با این بیان دور واضح می شود. زیرا در اقم الصلاه بقصد امرها، قصد الامر متوقف بر امر است زیرا تا امر نباشد قصد آن معنا ندارد و از آن سو ، امر هم متوقف بر جزء الموضوع آن می باشد زیرا تا جزء الموضوع محقق نباشد امر بر آن معنا ندارد.

یلاحظ علیه: متوقف با متوقف علیه فرق دارد: مراد از قصد الامر قصدی است که مولی باید آن را تصور کند زیرا مولی باید قبل از امر، نماز را با قصد الامر تصور کند و بعد به آن امر کند ولی قصد الامری که بر متوقف است قصد الامری است که مصلی آن را نیّت می کند زیرا ابتدا باید شارع امر کند تا مصلی بتواند آن را قصد نماید.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۶۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۶۱.
۳- درر الفوائد، الشیخ عبدالکریم الحائری، ج۱، ص۶۲.

الدلیل السادس: تقدم الشیء علی نفسه (۱)

در دلیل قبلی از توقف استفاده شده بود و در اینجا از تقدم و آن اینکه موضوع متقدم بر امر است زیرا امر، عرض است و موضوع در حکم جوهر می باشد بنا بر این موضوع که عبارت است از الصلاه بقصد الامر ابتدا باید وجود داشته باشد تا در رتبه ی بعد، امر به آن تعلق بگیرد و این در حالی است که قصد، متوقف بر امر است در نتیجه رتبه اش متأخر است و امر باید متقدم باشد زیرا ابتدا باید امر باشد تا بعد بتوان آن را قصد کرد.

یلاحظ علیه: همان جواب قبلی را در اینجا نیز تکرار می کنیم.

قصد امری که متقدم است در ذهن مولی است و آنی که متأخر است در ذهن مکلف می باشد.

البته چهار دلیل دیگر نیز وجود دارد که در المحصول به آنها اشاره کرده ایم.

به هر حال به نظر ما قصد الامر قابل اخذ در متعلق می باشد.

تا اینجا هرچه بود سخن از امر واحد بود اما شیخ انصاری طرح دیگری ریخته است که اگر صحیح باشد اصل در اوامر توصلی بودن می شود.

ایشان می فرماید: (۲) قصد امر را توسط دو امر می توان در متعلق اخذ کرد (با یک امر نمی شود زیرا اشکالات ده گانه ی بر آن بار می شود.)

چگونگی اخذ دو امر به این گونه است که ابتدا مولی بگوید: ایها المکلف اقم الصلاه لدلوك الشمس. بعد سکوت کند و سپس در امر دوم و در جمله ی دوم بگوید: امتثل الامر المتقدم بقصد امره.

ص: ۴۹۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۶۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۶۳.

با این بیان هیچ یک از اشکالات قبل وارد نیست. زیرا امر اول بدون هیچ اشکالی مطرح شده است و قصد امر با امر جداگانه ای واجب شده است.

شیخ انصاری با این بیان قائل است که اصل در اوامر توصلی است زیرا هر چند مولی در امر اول نمی توانست وجوب قصد امر را بیان کند ولی چون امر دومی از او صادر نشده است تا در آن قصد امر واجب باشد از این کشف می کنیم که قصد امر مورد عنایت او نبوده و واجب مزبور توصلی بوده است.

محقق خراسانی در صدد رد کردن بیان شیخ انصاری است. او می گوید (۱) ما نحن فیه از قبیل اقل و اکثر نیست بلکه از قبیل شک در سقوط است و عقل می گوید که مولی دستور به تذکیه داده است و به دنبال آن نگفت که آن را به قصد امر بیاور. ولی عقل می گوید که اگر شک کردیم که آیا امر مزبور توصلی است یا تعبدی باید قصد امر را داخل کنیم زیرا شک می کنیم که امر مزبور بدون قصد امر ساقط شده است یا نه در نتیجه عقل مکلف کافی است که ایجاب کند قصد امر لازم است و در نتیجه احتیاج به امر دوم نیست.

یلاحظ علیه: (۲) انسان مصلی گاه شاک است و گاه جاهل. فرمایش محقق خراسانی به درد انسان شاک می خورد نه فرد جاهل. اگر فرد جاهل باشد و مولی نیز قصد الامر را لازم بداند باید در امر دوم به آن تذکر دهد و تا تذکر مولی در امر دوم نباشد هرگز متوجه نمی شود که امر اول باید به قصد قربت اتیان شود یا نه.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۷۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۶۳.

هر یک از ائمه خدمت عظیمی کرده اند و خدمت حضرت زهرا سلام الله علیها این بود که تشیع را تثبیت کرد زیرا وقتی خلافت رسمی شد، امیر مؤمنان علی علیه السلام معذور بود که بتواند اعتراض کند و شرایط به گونه ای بود که دیگران نیز نمی توانست حکومت موجود را نامشروع بشمارند، تنها کسی که حکومت موجود را از شرعیت انداخت حضرت زهرا سلام الله علیها بود که اعتراض کرد و شش ماه که در قید حیات بود بیعت نکرد و عدم بیعت او را حتی بخاری در صحیح ذکر می کند و این در حالی است که رسول خدا (ص) در روایات متعددی فرموده بود: من مات و لیس فی عنقه بیعه امام، فقد مات میته جاهلیه. بنا بر این امام حضرت نباید آنهایی باشند که حکومت را در اختیار داشتند؟

اصل در اوامر ۹۴/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل در اوامر

بحث در این است که اصل در اوامر آیا تعبدی بودن است یا توصلی. (۱) (۲) تحقیق این مسأله بستگی دارد که آیا می توان قصد الامر را در متعلق امر اخذ کرد یا نه. مثلا مولی دستور به تذکیه داده است ولی نمی دانیم آیا قصد الامر هم در آن داخل است یا نه که بحث است آیا می توانیم به اطلاق متعلق تمسک کنیم یا نه. این بستگی دارد به اینکه آیا مولی می تواند قصد الامر (۳) (۴) را در متعلق اخذ کند یا نه.

ص: ۴۹۳

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۵۰.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۲.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۶.

محقق خراسانی تبعا للشیخ الانصاری قائل است که قصد الامر را نمی توان اخذ کرد بنا بر این نمی توان به اطلاق لفظی تمسک کرد.

البته مخفی نماند که مراد ما از تعبدی همان قصد الامر است (زیرا تعبدی چند معنا داشت و مراد ما در این بحث همان قصد الامر در اوامر است.)

شیخ انصاری (۱) طرح دیگری اجرا کرده است که با آن می خواهد از عقیده ی قبلی خود بر گردد و آن اینکه می گوید: مولی هرچند در متعلق امر اول نمی تواند قصد الامر را اخذ کند ولی این کار را می تواند با امر دوم انجام دهد (۲) و در آن، حالِ امر اول را بیان کند. بنا بر این اگر امر دومی از مولی صادر نشود این علامت این است که اول تعبدی نبوده است.

محقق خراسانی به شیخ اشکال می کند و می گوید: آیا در امر اول، بدون قصد امر، امتثال حاصل می شود یا نه؟ اگر امتثال

حاصل می شود (۳) (۴) پس دیگر نیازی به امر دوم نیست و اگر امتثال حاصل نمی شود عقل حکم می کند که قصد الامر واجب است با این بیان احتیاجی به امر دوم نمی باشد.

حضرت امام قدس سره و ما قائل هستیم که حق با شیخ انصاری است.

ثم ان سیدنا (۵) الاستاد قدس سره به محقق خراسانی اشکال کرده می فرماید: ما شق اول را اخذ می کنیم و آن اینکه امر اول را می آورد و یقین ندارد که آیا غرض مولی حاصل شده است یا نه. محقق خراسانی در اینجا می گوید که عقل حکم می کند که باید آن را با قصد الامر آورد. امام قدس سره می فرماید: ما به حرف عقل گوش نمی کنیم بلکه نوکر ما وقع تحت الطلب هستیم. یعنی دلیلی نداریم که عبد حتما باید غرض مولی را تحصیل کند عقل می گوید: آنی که مولی در بیان لفظی امر کرده است همان را باید بیاوری. مولی هم فرموده است: اقم الصلاه و بس. بنابراین دلیل نداریم که قصد قربت هم شرط باشد. دلیلی وجود ندارد که هر چیز که در لزوم آن شک کردیم را اتیان کنیم.

۱- مطارح الأنظار، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۶۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۶۳.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۷۴.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۶۳.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۶۴.

خلاـصه اینکه محقق خراسانی قائل است که اگر مکلف شک کند باید احتیاط کند و عمل را با قصد الامر بیاورد ولی امام قدس سره قائل است که حجّت در همان امر اول است و احتیاجی به احتیاط نیست.

اشکال ما به محقق خراسانی (۱) این است که می گوییم: مکلف گاه شاک است و گاه جاهل. یعنی گاه شک دارد امر مزبور توصلی است یا تعبدی و گاه مکلفی است که جاهل مرکب است و اصلا به تعبدی و توصلی توجه ندارد.

فرمایش محقق خراسانی در مورد اول صحیح است و عقلش او را راهنمایی می کند که قصد قربت شرط است. اما در شق دوم چنین نیست زیرا او توجه به مسأله ندارد و تا تذکر مولی در امر دوم نباشد هرگز متوجه نمی شود که امر اول باید به قصد قربت اتیان شود یا نه.

محقق بروجردی طرفدار کلام محقق خراسانی است و به شیخ انصاری اشکال می کند و می گوید: آیا امر اول که قصد الامر در آن نیست مصلحت دارد یا نه؟ اگر مصلحت ندارد پس چرا امر کرده است پس امرش صوری است و امر صوری احتیاج به قصد قربت ندارد؛ امری احتیاج به قصد قربت دارد که جدی باشد. اگر مصلحت دارد دیگر احتیاجی به امر دوم نیست.

یلاحظ علیه: بین کار لغو و جزء الموضوع فرق است. امر به کار لغو که هیچ اثری ندارد تعلق نمی گیرد ولی امر به جزء الموضوع تعلق می گیرد. مثلاـ مولی که امر به صلاه می کند حتی اگر واجب نماز با قصد امر باشد ولی امر به صلاه صلاه مصلحت دارد ولی نه به صورت علت تامه بلکه به صورت مقتضی می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۶۳.

مثلا حاکمی است که زکات نمی دهد و حاکم شرع او را مجبور می کند. در اینجا زکات داده شده است ولی قصد الامر در آن وجود ندارد. بنا بر این دادن زکات فی نفسه مصلحت دارد.

ما تا اینجا به دنبال اطلاق لفظی بودیم که به نظر ما می توان به اطلاق امر اول تمسک کرد و بنا بر این اگر امری از مولی صادر شده باشد و ندانیم قصد الامر در آن لازم است یا نه می توانیم آن را بدون قصد امر بیاوریم.

حال اگر کسی قائل شد که نمی توان به اطلاق لفظی تمسک کرد زیرا به نظر او مولی نمی توانست قصد الامر را در متعلق امر اخذ کند سخن در این است که آیا می توان به اطلاق مقامی (۱) تمسک کند؟

فرق اطلاق لفظی با اطلاق مقامی در این است که در اطلاق لفظی به اطلاق متعلق تمسک می کنیم. اطلاق لفظی در جایی است که متکلم می تواند قصد قربت را در متعلق اخذ کند.

جایگاه اطلاق مقامی متعلق امر نیست. اطلاق مقامی یک مسأله ی عقلایی است به این معنا که بعضی از قیود ممکن است در غرض مولی مؤثر باشد ولی نوع مردم نسبت به این قیود توجه ندارند. بله کسانی مانند شیخ الرئیس به این قیود توجه دارند. در این موارد اگر چنین قیودی در غرض مولی مؤثر باشد، مولی نباید سکوت کند بلکه باید با دلیلی روشن مردم را از آن با خبر کند.

از این قیود می توان قصد الامر و قصد الوجه را مثال زد (قصد الامر همان قصد امر مولی است که مکلف باید عمل را به نیت تقرب بیاورد و قصد الوجه یعنی عمل را به سبب اینکه واجب یا مستحب است بیاورم هکذا قصد التمییز به این معنا که اجزاء واجبه را از اجزاء مستحبه جدا کنیم مثلا حمد واجب است ولی قنوت مستحب می باشد) این قیود را متکلمین اضافه کرده اند و نوع مردم به آنها توجه ندارند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۶۶.

بنابراین اگر مولی امری صادر کند و تصریح نکند که آن عمل باید به قصد امر، وجه و یا تمییز باشد متوجه می شویم که این قیودات در عمل دخیل نیستند و عمل مزبور واجب توصلی است نه تعبدی.

بله اگر کسی قصد الامر و قصد الوجه را مثلا نیاورد عقاب نمی شود و اطاعت نیز کرده است. اما اگر این وجه و یا قصد الامر را بیاورد ثواب به او داده می شود.

نتیجه اینکه اصل در اوامر توصلی است و این به سبب تمسک به اطلاق لفظی است زیرا مولی می توان قصد الامر را در متعلق امر اول اخذ کند و اگر آن هم نشد می توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ادله ی کسانی می رویم که می گویند اصل در عبادات تعبدی است. این گروه به آیه ی پنجم سوره ی بینه (۱) تمسک می کنند.

ادله ی مخالفین و اصل در مسئله ۹۴/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی مخالفین و اصل در مسئله

بحث تا به حال در مورد ادله ی کسانی بود که می گفتند: قصد الامر قابل اخذ در متعلق امر نیست (۲) (۳) و در واقع می گفتند: نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم و در نتیجه نمی توانیم هنگام شک در توصلی و تعبدی بودن قائل به توصلی بودن شویم و باید قصد قربت را اتیان کنیم. ما جواب آن را ذکر کردیم و گفتیم هم در امر اول و حتی در امر دوم می توانیم قصد امر را اخذ کنیم حتی در کنار آن می توانیم به اطلاق مقامی نیز تمسک کنیم.

ص: ۴۹۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۶۷.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۵۶.

بنا بر این ما در ضمن پاسخ به قول مخالفین، ادله ی خود را بیان کردیم و آن اینکه با تمسک به اطلاق متعلق قائل هستیم که اصل در اوامر، توصلی است.

ادله القائلین بان الاصل التعبدیه:

شیخ انصاری با یک آیه (۱) و یک حدیث برای مدعا استدلال می کند:

الدلیل الاول: در سوره ی بینه می خوانیم: (وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَ يُقيمُوا الصَّلاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكاةَ وَ

ذلِکَ دینُ الْقَیِّمَهِ) (۲)

یعنی اهل کتاب همگان مأمور هستند که خدا را بپرستند و غیر خدا را نپرستند. مراد از (الدین) در این آیه همان اطاعت است و در واقع در تفسیر آیه ی فوق می گویند: وَ ما أُمِرُوا (بشیء من الاوامر من الطهاره الی الدیات و هر امری که در اسلام است) إِلاَّ لِیَعْبُدُوا اللَّهَ بنا بر این غایت در تمامی اوامر عبادت خداوند است.

یلاحظ علیه: ذکر (مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ) قرینه بر این است که اطاعت خالص برای خداوند باشد بنابراین معنای آیه این است که در قلمرو عبادت نباید فرد دچار ریا و سمعه و یا متابعت هوی و هوس شود بلکه باید در عبادت مخلص باشد و فقط برای خدا عبادت کند. حتی اوامر توصلی مانند صله ی رحم هم باید برای خدا باشد و در مسیر اطاعت خداوند انجام شود نه به سبب چیزی دیگر.

به عبارت دیگر شیخ می گوید: و ما امروا فی مورد من الاوامر بشیء الا ان الغایه من الامر عباده الله و ما می گوییم: و ما امروا فی مورد العبادات الا بالاخلاص.

ص: ۴۹۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۶۷.

۲- بینه/سوره۹۸، آیه۵.

ان قلت: تفسیر شما از آیه تفسیر به رأی نمی باشد؟

قلت: مضمون این آیه در سوره ی توبه هست و آن آیه مفسر آیه ی محل بحث است آنجا که خداوند می فرماید: (اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِدا) (۱) یعنی همه باید در مقام عبادت فقط خدای یگانه را اطاعت کنند نه چیز دیگری را. یهود و نصاری، احبار یهود (دانشمندان یهودی) و راهب های مسیحی خود را رب خود اخذ کرده بود و سرنوشت خود را به آنها سپرده بودند. مسیح را نیز خدای مجسم می دانستند و او را جزء خدا یا فرزند او می دانستند.

علی بن حاتم می گوید که خدمت رسول خدا (ص) رسیدم و دیدم این آیه را می خواند. به حضرت عرض کردم ما آنها را رب خود نمی دانیم. رسول خدا (ص) فرمود: اگر اینها چیزی را که در تورات و انجیل حلال است را حرام بشمارند به کدام یک عمل می کنید؟ عرض کرد: قول احبار و رهبان را اخذ می کنیم. رسول خدا (ص) فرمود: معنی رب همین است. این در حالی است که آنها به جای اینکه این افراد را رب خود قرار دهند وظیفه داشتند: (وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِدا) یعنی عبادت و ربوبیت را فقط از آن خداوند بدانند. معنای این آیه این نیست که هر امری برای عبادت است بلکه می گوید: عبادت باید برای خداوند باشد.

الدلیل الثانی للشیخ: انما الاعمال بالنیات

این روایت در صحیح بخاری وجود دارد و بخاری در اول کتاب بدون مقدمه این حدیث را از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند.

۱- توبه/سوره۹، آیه۳۱.

شیـخ انصاری می فرمایـد: هر عملی باید به نیت اتیان برای خداوند باشد. یعنی هر عملی اگر برای خداوند باشد و در آن قصـد الامـر وجود داشـته باشـد ثواب دارد و الا نه. مثلا اگر میت را دفن کنیم ولی نه به خاطر اطاعت فرمان خـدا این عمل بی فایـده است. فقط عملی که با قصد الامر است محبوب نزد خداوند می باشد.

یلاحـظ علیه: ذیـل حـدیث که می فرمایـد: (و لکـل امریء ما نوی) ناظر بر این است که پیامبر اکرم (ص) در مقام بیان کیفیت نیت و دواعی موجود در افراد است. مثلا اگر ضـرب یتیم برای ادب باشـد خوب است ولی اگر برای ایـذاء باشـد بـد می باشد. حـدیث در مقام بیان این نیست که عمل باید به نیت اتیان برای خدا باشد. این روایت ناظر به پاک بودن نیت و پاک نبودن آن است.

الدلیل الثالث للمحق النائینی: محقق نائینی از استادش مرحوم سید محمد حسین کلباسی (متوفای ۱۳۱۵) که از علمای اوائل قرن چهاردم هجری و استاد محقق نائینی در اصفهان است نقل می کند: تمام اوامر برای این است که در عبد حرکت و داعی ایجاد شود تـا فعـل را برای آمر اتیان کنـد. در نتیجه اگر عمل برای مولی اتیان شود غرض مولی حاصل می شود و الا غرض او تأمین نمی شود.

یلاحظ علیه: ما می گوییم اوامر برای این است که عبد به سوی فعل حرکت کند و اصل فعل را اتیان کند نه اینکه فعل را برای مولی بیاورد. به این معنا که اگر مولی نمی فرمود: میت را باید دفن کنید ما این کار را نمی کردیم ولی وقتی این امر صادر شد ما هم میت را دفن می کنیم ولی دلیل نـداریم که حتما باید عمل را برای خداوند انجام دهیم مثلا برای اینکه جنازه فاسد نشود و بوی بـد آن فراگیر نشود آن را دفن می کنم. بنـا بر این امر مولی فقـط موضوع را بیـان می کنـد و اما اینکه این موضوع را به داعی امر بیاورم، دلیلی بر آن نیست.

ص: ۵۰۰

تم الکلام فی الادله الاجتهادیه للقائلین بالتعبد.

ما هو مقتضی الاصل فی المسئله: (۱)

اگر دلیل اجتهادی به نتیجه رسیدیم دیگر این بحث بی فایده است ولی با فرض اینکه در ادله ی اجتهادیه به نتیجه نرسیم این بحث مطرح می شود و باید به سراغ اصول عملیه رویم.

الاصل امّا عملیّ عقلیّ و امّا عملیّ شرعیّ: مراد ما از اصل عملی عقلی عقاب بلا بیان است که همان برائت می باشد. مراد ما از اصل عملی شرعی حدیث رفع است.

ابتدا در اصل عقلی بحث می کنیم و می گوییم: مقتضای اصل عقلی توصلی است زیرا عقاب بلا بیان قبیح است. به این بیان که اگر لازم بود در کنار اوامر مولی، قصد امر هم نیت شود مولی می بایست آن را بیان می کرد. از اینکه مولی چنین کاری نکرده است عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است و اگر مولی نگوید و بعد به سبب عدم اتیان، عبد را عقاب کند این عقاب قبیح است.

به تعبیر امام قدس سره اصل عمل یقینا واجب است ولی اینکه علاوه بر اصل عمل آیا کلفت زائده ای هم در کار است به این معنا که آیا باید عمل برای خدا اتیان شود چیزی است که بیان زائد می خواهد که اگر بیانی وجود نداشته باشد عقل حکم به عدم وجوب می کند. (بله در مواردی مانند نماز و روزه دلیل خاص بر این کلفت زائده داریم.)

نقول: اگر قصد الامر قابل اخذ در متعلق باشد و شارع مقدس اخذ نکرده باشد اصل برائت جاری است.

ص: ۵۰۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۷۰.

اگر هم در متعلق قابل اخـذ نباشـد ولی شارع بتواند آن را در امر دوم بیان کند، اگر امر دوم بیان نشده باشد اصل برائت جاری می شود.

اما اگر قابل اخـذ در متعلق نباشد و حتی امر دوم هم به کار نیاید، در صورتی که اطلاق مقامی نیز در کار نباشد، در اینجا عقل می گوید که باید احتیاط کرد و همه ی اوامر را به قصد الامر اتیان کرد.

نتیجه اینکه مرجع در اصل عملی عقلی برائت است مگر اینکه کسی مبنای محقق خراسانی را قبول کنـد که اصل عملی در نزد او اشتغال می شود.

ثم ان المحقق الخراسانی اورد علی هذا الاستدلال:

قبل از بیان استدلال محقق خراسانی باید سه اصطلاح اصولی را توضیح دهیم:

الشک فی المتعلق من حیث الاقل و الاکثر (اقل و اکثر ارتباطی)

الشک فی المحصِّل

الشک فی کیفیه الاطاعه التی یعبر عنها بالشک فی السقوط

محقق خراسانی می فرمایـد: ما نحن فیه از قبیل اولی نیست که در آن برائت جاری می شود. از قبیل دومی هم نیست که در آن اشـتغال جاری است بلکه از قبیل سومی است که عبارت است از اینکه مکلف می بینـد امری از مولی ماننـد (صل) صادر شـده است ولی نمی دانـد آیا قصـد قربت هم در آن شـرط است یا نه. عقل می گوید که اشـتغال یقین برائت یقینیه می خواهد و در نتیجه باید قصد قربت را هم داخل کند. قانون کلی این است که هر جا که در صدق اطاعت شک کنیم باید آن قید مشکوک را نیز بیاوریم.

فرق قسم سوم بـا اول در این است که شک در اولی در متعلق است یعنی نمی دانیم نماز با سوره واجب است یا بـدون آن و به عبارت دیگر شک در قلت و کثرت متعلق است. در اینجا غالبا قائل به برائت شده اند.

اما در سومی شک در متعلق نیست بلکه می دانیم متعلق زکات و خمس و نماز چیست بلکه شک در کیفیت امتثال امر است یعنی امر مولی آیا منهای قصد الامر قابل اخذ هست یا نه.

یلاحظ علیه: ما نحن فیه از باب اقل و اکثر است زیرا بحث در این است که آیا در متعلق امر مانند خمس علاوه بر یک پنجم آیا قصد الامر هم شرط است یا نه. ما چون قائل هستیم که قصد الامر قابل اخذ در متعلق است بنا بر این بازگشت شک مزبور به اقل و اکثر می باشد. بله اگر کسی مانند محقق خراسانی قائل باشد که قصد الامر قابل اخذ در متعلق نیست مورد، از قبیل قسم سوم می شود.

خلاصه اینکه اصل عقلی برائت است.

بله این در جایی است که اطلاقی در کار نباشد و الا اگر مولی در مقام بیان باشد ولی اگر اطلاق باشد یعنی مولی در مقام بیان باشد و قصد الامر را نگوید، نیازی به اصل برائت نداریم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اصل عملی شرعی (۱) می رویم.

برائت شرعی در تأسیس اصل ۹۴/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: برائت شرعی در تأسیس اصل (۲) (۳)

بحث در تأسیس اصل است و بحث برائت عقلی را مطرح کردیم. گفتیم محقق خراسانی قائل به احتیاط شده است و اینکه باید عمل را با قصد قربت بیاوریم. ما دو اشکال به ایشان داریم:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۷۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۷۲.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۶.

اشکال اول که در جلسه ی قبل گفتیم این است که ما نحن فیه از باب اقل و اکثر (۱) است نه از باب شک در سقوط و محقق خراسانی در اقل و اکثر قائل به برائت است.

و دوم اینکه ما تابع تحصیل غرض مولی (۲) نیستیم بلکه تابع حجّت هستیم بنا بر این اگر مولی گفته است که زکّ همان زکات را بدون قصد امر دهیم کافی است.

اما برائت شرعی: برائت شرعی همان حدیث رفع است.

مثلا شک داریم که زکات آیا باید با قصد امر باشد

ما در این مورد هم برائتی هستیم. زیرا قصد الامر از مما لا یعلمون است و در نتیجه برائت جاری است.

محقق خراسانی در این مورد هم قائل است که برائت شرعی جاری نیست و می گوید: برائت شرعی در جایی جاری است که رفع و وضعش به دست شارع باشد ولی اگر وضعش در اختیار شارع نباشد رفعش هم در اختیار او نیست. بنابراین اگر گفتیم شارع نمی تواند قصد داعی الامر را در متعلق اخذ کند بنابراین آن را رفع هم نمی تواند بکند.

یلاحظ علیه: چگونه امکان دارد چیزی در غرض مولی مدخلیت داشته باشد ولی وضع آن به دست مولی نباشد. یعنی چیزی محبوب مولی باشد ولی دهان او بسته باشد و نتواند آن را بیان کند. واقعا اگر مولی می خواست بگوید زکّ مع قصد الامر، توان این کار را نداشت؟

در اینجا محقق خراسانی تلویحا چند ان قلت و قلت را بیان می کند:

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۷۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۷۱.

ان قلت: اگر واقعا شرط جریان برائت این است که وضع و رفعش جزء شارع باشد پس در مورد سوره هم باید گفت که وضع و رفعش به دست شارع نیست زیرا جزئیت جزء برای کل امری است عقلی و عقل می گوید که اگر بخواهید کل را تحصیل کنید باید جزء را نیز بیاورید.

قلت: قصد الامر قابل اخذ در متعلق نیست ولی سوره قابل اخذ در متعلق می باشد و بین آن مسأله و ما نحن فیه فرق بسیار است.

یلاحظ علیه: هیچ فرقی بین این دو نیست و همان گونه که سوره قابل اخذ می باشد قصد الامر هم قابل اخذ در متعلق می باشد.

آقا ضیاء عراقی (۱) در این مورد مطابق استاد خود محقق خراسانی می فرماید: اگر اصل عقلی جاری نباشد اصل شرعی هم جاری نمی باشد. ایشان سه صورت فرض می کند و رد هر سه صورت قائل است که برائت شرعی جاری نیست:

امکان اخذ قصد الامر در متعلق هست و مولی می تواند قید بداعی الامر را در متعلق اخذ کند.

بداعی الامر را در متعلق می شود اخذ کرد اما این کار در امر اول امکان پذیر نیست و فقط در امر دوم امکان دارد.

هرگز نمی توان بداعی الامر را در متعلق اخذ کرد (نه در امر اول و نه در امر دوم)

اما در فرض اول برائت شرعی جاری نیست زیرا برائت عقلی جاری نیست و عقل می گوید باید غرض مولی را تحصیل کرد و حتما بداعی الامر را اتیان کرد از این رو دیگر نوبت به برائت شرعی نمی رسد زیرا عقل قبلا بیان کرده است. حکم عقل به احتیاط و اتیان قصد قربت بیان محسوب می شود و برائت شرعی که رفع ما لا یعلمون است دیگر جایگاهی ندارد. زیرا به سبب حکم عقل، علم حاصل شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۷۳.

یلاحظ علیه: احکام عقلیه گاه به گونه ای است که نوع بشر آن را متوجه می شود مانند حسن عدل و قبح ظلم (۱) . بنا بر این اگر پیغمبری نمی آمد و این نکته را بیان نمی کرد ما با حکم عقل آن را درک می کردیم. در این صورت واضح است که نوبت به برائت شرعی نمی رسد زیرا شرع مقدس یک رسول ظاهری دارد و یک رسول باطنی که همان حکم عقل است.

ولی گاه حکم عقلی برای همه واضح نیست مانند برائت عقلی در مورد قصد الامر. چنین حکمی نمی تواند جلوی برائت شرعی را بگیرد.

اما در فرض دوم می فرماید: در این حال برائت شرعی به کار نمی آید زیرا اجرای برائت شرعی ثابت نمی کند که اتیان بدون داعی الامر تمام مأمور به است مگر اینکه قائل به اصل مثبت شویم. یعنی اگر امر دوم نیامده باشد و ما بگوییم به سبب رُفِع ما لا یعلمون، بداعی الامر شرط نیست این به تنهایی به کار نمی آید مگر اینکه قائل به اصل مثبت شویم و اضافه کنیم: پس امر مزبور (مانند دادن زکات) تمام المطلوب و تمام الموضوع است.

یلاحظ علیه: ما تابع این نیستیم ثابت کنیم اکرام بدون داعی الامر تمام الموضوع و تمام المطلوب و تمام المامور به است. زیرا اگر مثلا- در شک در جزئیت سوره، اصل برائت جاری کنیم شک می کنیم که تمام الموضوع اتیان شده است یا نه زیرا نفی جزء ثابت نمی کند که آنچه باقی مانده است تمام مراد و غرض مولی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۷۴.

به عبارت دیگر به مولی می گوییم: هر چند در امر اول نمی توانستی بداعی الامر را ذکر کنی ولی چرا در امر دوم ذکر نکردی بنابراین ما به همین عدم بیان اخذ می کنیم و قائل به عدم لزوم می شویم.

اما در فرض سوم: حق با محقق عراقی است زیرا اگر مولی نه در امر اول و نه در امر دوم نتواند لزوم بداعی الامر را بیان کند دیگر برائت شرعی جاری نمی شود ولی این فرض یک فرض باطل است زیرا امکان ندارد چیزی در غرض مولی دخیل باشد ولی او نتواند آن را بیان کند.

به هر حال حق این است که این بحث صرفا یک بحث فرضیه ای است و اگر ما تمام واجبات را برای خداوند بیاوریم کافی است و لازم نیست قصد الامر را در آن نیّت کنیم و این در واجبات قابل اخذ است بنا بر این اگر توسط مولی اخذ نشد متوجه می شویم که امر مزبور توصلی بوده است.

نتیجه اینکه اصل در اوامر، توصلی بودن است.

الفصل الخامس (۱) (۲) : اذا دار الامر بین کونه نفسیا او غیریا (مثلا مولی فرموده است: اغتسل و من نمی دانم غسل واجب نفسی است یا غیری یعنی مقدمه ی برای نماز است.) و بین کونه واجبا تعیینیا او تخییریا و بین کونه (مثلا گفت اعتق و اطعم و نمی دانم هر دو تعیینی هستند یا اینکه من بین آن دو مخیّر هستم.) و بین کونه واجبا عینی او کفایی (مولی فرموده است: جاهد فی سبیل الله و نمی دانم وجوب جهاد عینی است یا کفایی)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۷۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۷۶.

محقق خراسانی قائل است که هنگام شک باید حمل شود بر واجب نفسی، تعیینی و عینی.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

مقتضای اصل در مورد شک در نوع امر 94/12/11

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقتضای اصل در مورد شک در نوع امر

گفتیم محقق خراسانی کفایه را بر چند مقصد تقسیم کرده است. مقصد اول در اوامر است و در آن فصولی وجود دارد در فصل دوم نیز چند مقصد داشت و اکنون به مقصد پنجم رسیده ایم.

محقق خراسانی مطلبی که درصدد ارائه ی آن هستیم را کمی در اینجا و کمی در را در باب وجوب مقدمه بحث کرده است. در اینجا از نظر ادله ی اجتهادی آن را بحث کرده است و در وجوب مقدمه از نظر اصول عملیه آن را بحث کرده است.

المقصد الخامس:

اذا دار امر الشیء بین کونه واجبا نفسیا او غیرا (مثلا ـ غسل جمعه نمی دانیم آیا مستحب نفسی است یا اینکه مقدمه ی نماز است. اگر مستحب نفسی باشد حتی کسی که به نماز نمی رود می تواند آن را انجام دارد (و فرض در این است که الآن وقت نماز نیست) ولی اگر مستحب غیری باشد فقط مخصوص کسانی است که به نماز جمعه می روند.)

اذا دار امر الشیء بین کونه واجبا تعیینیا او تخییریا (مثلا نماز جمعه در زمان غیبت واجب تعیینی است یا اینکه فرد بین نماز ظهر و جمعه مخیر است.)

اذا دار امر الشیء بین کونه واجبا عینیا او کفائیا (جنگی بین اسلام و کفر رخ داده است و من نمی دانم آیا جبهه رفتن برای من واجب عینی است یا اینکه من به الکفایه در جبهه وجود دارند یا اینکه در این زمان که اسلام مورد هجوم است و من که طلبه شده ام و چند سالی از سهم امام علیه السلام استفاده کردم آیا ادامه ی تحصیل برای من واجب عینی است یا کفایی)

ص: ۵۰۸

محقق خراسانی در چند سطر این مبحث را تمام کرده است و گفته است که واجب مزبور حمل بر نفسی، تعیینی و عینی می شود.

الطریق الاول: مقتضی الاطلاق (صاحب کفایه فقط همین را ذکر کرده است)

مراد ما از اطلاق، اطلاق لفظی است یعنی مولی بگوید: اعتق رقبه و نگوید حتما باید مؤمنه باشد در این حال می گوییم که

کافره هم کافی است. اطلاق در این مقام به معنای سکوت مولی در مقام امر است.

محقق خراسانی اضافه می کند سکوت مولی دلیل بر این است که واجب نفسی، تعیین و عینی است زیرا این سه واجب احتیاج به قید ندارند ولی سه تای دیگر به قید زائدی احتیاج دارند.

اما در غیری می گوییم: یجب اذا وجب شیء آخر (مثلا غسل جمعه واجب است اگر نماز جمعه واجب باشد)

در تخییری می گوییم: یجب اذا لم یات بشیء آخر (مثلا نماز جمعه واجب است در صورتی که نماز ظهر خوانده نشود)

در واجب کفایی می گوییم: یجب اذا لم یقم به فرد آخر.

بنابراین حال که مولی به شکل مطلق امر کرده است و قید نیاورده است باید حمل بر نفسی، تعیینی و عینی شود.

ثم ان سیدنا الاستاذ اشکلی علی المحقق الخراسانی ما هذا حاصله: یک مقسم داریم و دو قسم. هر یک از این دو قسم با قید زائد از مقسم جدا می شوند. مثلا انسان مقسم است و ابیض و اسود دو قسم آن هستند. در این حال هم ابیض احتیاج به قسم دارد و هم اسود. در ما نحن فیه هم مقسم، وجوب است و دو قسم آن واجب نفسی و واجب غیری است. در این حال همانطور که غیری قید می خواهد نفسی هم به قید احتیاج دارد و معنا ندارد احد القسمین احتیاج به قید داشته باشد و دیگری نداشته باشد و الا ـ یلزم ان یکون القسم عین المقسم. بنابراین همانطور که سکوت مولی دلیل بر اولی نیست، دلیل بر دومی هم نمی باشد.

بنابراین الواجب النفسی قید می خواهد و آن اینکه: هو ما وجب لنفسه یا ما وجب سواء وجب شیء آخر ام لم یجب. این دو قید در تعیینی و در عینی هم وجود دارد.

بنابراین سکوت مولی دلیل بر هیچ طرف نیست بنابراین دلیل اجتهادی برای تعیین وجود ندارد و سکوت مولی موجب اجمال می شود.

یلاحظ علی کلام الامام قدس سره: این بیان بسیار خوب است اما از دیدگاه فلسفی کاربرد دارد ولی از نظر عرف چنین نیست. اگر مولی امر کند و قید نیاورد عرفا می گویند که این قالب امر نفسی، تعیین و عینی است. به بیان دیگر قید در نفسی، تعیینی و عینی قید توضیحی است و اگر نباشد هم به مشکلی بر نمی خورد. ولی قید در طرف دیگر توضیحی نیست بلکه احترازی است.

الطریق الثانی: مقتضی حکم العقل

در این وجه به حکم عقل تمسک می کنیم نه اطلاق و می گوییم: امر مولی را نمی توان بدون جواب گذاشت و یا باید آن را آورد یا اینکه حجّت اقامه کرد که امر مزبور مستحب است. در دایره ی عبودیت اگر مولی عبد را به چیزی امر کند او باید آن را بیاورد و احتمال اینکه این واجب غیری باشد و بگوید که لعل غیر که ذی المقدمه است واجب نباشد پس آن امر که مقدمه ی آن است نیز واجب نباشد احتمالی عقلایی نمی باشد. همین که مولی می گوید: اغتسل یوم الجمعه یعنی باید غسل کنی و احتمال اینکه این وجوب ناشی از وجوب نماز جمعه باشد و شما هم مسافرید و جمعه بر شما واجب نیست و در نتیجه غسل هم نکنید، احتمالی عقلایی نیست.

همچنین اگر مولی بفرماید: اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه و شما بگویید شاید این وجوب تخییری باشد و همان نماز ظهر هم کافی باشد این احتمال عقلایی نیست. هکذا اگر مولی دستور جهاد صادر کند و شما بگویید من به الکفایه وجود دارند و وجوب از من ساقط است.

این دلیل نیز دلیل خوبی است.

بحث در مورد این است که اگر امری وارد شده باشد و ندانیم واجب نفسی است یا غیری و یا واجب تعیینی است و یا تخییری و یا واجب عینی است و یا کفایی، در این حال چه وظیفه ای داریم.

گفته شده است که وظیفه در این حال، نفسی، تعیینی و عینی است. دو طریق را بیان کردیم و اکنون به بیان طریق سوم می پردازیم:

الطریق الثالث: مدخلیه العنوان فی تعلم الحکم (البته این دلیل برای شک در تعیینی و تخییری و شک در عینی و کفایی جاری است.)

در واجب تخییری احد الشیئین واجب است. مثلا در کفاره ی روزه احد الاشیاء از میان صوم، اطعام و عتق واجب است.

همچنین در واجب کفایی نیز بر احد الافراد واجب است. مثلا یکی از افراد باید میّت را دفن کند. و حال آنکه ظاهر حدیث اطعم این است که واجب فقط اطعام است نه احد الاشیاء و در واجب عینی و کفایی نیز حکم روی همان شخص رفته است نه بر روی احد الافراد. بنا بر این ظاهر ادله این است که واجب مزبور تعیینی است نه تخییری و اینکه عینی باشد نه کفایی.

ص: ۵۱۱

یلاحظ علیه: ان شاء الله در واجب تخییری و کفایی می گوییم که در واجب تخییری احد الاشیاء واجب نیست و در واجب کفایی احد الافراد متعلق امر نیست بلکه در واجب تخییری هم صوم واجب است و هم اطعام و هم عتق. هکذا در واجب کفایی حکم بر همه واجب است غایه ما فی الباب اگر یک نفر اقدام کند چون غرض مولی حاصل می شود دیگر موضوع برای دیگران باقی نمی ماند.

نتیجه اینکه مقتضای ادله ی اجتهادیه این است که واجب نفسی، تعیینی و عینی باشد.

ممکن است سؤال شود حال که اگر یک طرف را اتیان کند غرض مولی حاصل می شود پس چرا مکلف به متعدد است.

در جواب می گوییم: به سبب اینکه مکلف ها فرق می کنند، یکی می تواند فقط شصت روز روزه را بگیرد و دیگری اطعام ستین مسکین از این رو مکلف به ها هم متعدد شده است.

و من هنا فرق بین عینی و کفایی نیز واجب می شود. در عینی بر همه واجب است و در کفایی هم بر همه واجب است با این فرق که در کفایی اگر عده ای بر انجام واجب اقدام کنند غرض مولی حاصل می شود ولی در واجب عینی غرض به این حاصل می شود که هر کدام به تنهایی واجب را انجام دهند.

المبحث السادس: (این مبحث در کفایه مبحث هفتم است.) اذا جاء الامر عقیب الحذر

مثلاـ بمباران هوایی است و دستور صادر می شود که همه به پناهگاه ها بروند. بعد که خطر برطرف می شود می گویند: از پناهگاه خارج شوید. آیا این امر نیز دلالت بر وجوب دارد؟

ص: ۵۱۲

واضح است که امر بعد از حذر دلیل بر وجوب ندارد بلکه صرفا می گوید که آن حذر که همان نهی است برطرف شده است.

در مورد محرمات احرام در ایام حج نیز آمده است که صید بر انسان حرام است سپس خداوند می فرماید: (وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا) (۱) یعنی وقتی که از احرام بیرون آمدید صید کنید.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

الامر عقیب الحذر ۹۴/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الامر عقیب الحذر (۲) (۳)

المبحث السادس: اگر مولی نهی کند و سپس امر نماید مفاد آن امر چیست. حتی گاه نهیی در کار نیست ولی مظنه ی آن وجود دارد و در فقه ما بیشتر همین مورد اخیر وجود دارد.

باید دانست که گاه نهی و امر در دو آیه ی جداگانه هستند. مثلا خداوند در سوره ی بقره از قتال در اشهر الحرم نهی کرده می فرماید: (یَسْئَلُونَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فیهِ قُلْ قِتالٌ فیهِ کَبیرٌ وَ صَدٌّ عَنْ سَبیلِ اللَّهِ وَ کُفْرٌ بِهِ) (۴)

و سپس در سوره ی توبه امر کرده می افزاید: (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُم) (۵)

همچنین اینکه محرم نباید شکار کند آن را در دو آیه بیان می کند. ابتدا در سوره ی مائده نهی را بیان کرده می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهیمَةُ الْأَنْعامِ إِلاَّ ما یُتْلى عَلَیْکُمْ غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُم) (۶)

۱- مائده/سوره۵، آیه۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۸۰.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۶.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۱۷.

۵- توبه/سوره۹، آیه۵.

۶- مائده/سوره۵، آیه۱.

سپس در آیه ی دیگر به امر اشاره می کند: (وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا) (۱)

گاه هر دو در یک آیه جمع شده است مانند مسأله ی حیض ابتدا می فرماید که نباید با زنها نزدیکی کرد و بعد که پاک می شوند در قالب امر، می فرماید: نزدیکی کنید: (وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحیضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ

حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّه) (۲)

به هر حال چه هر دو در یک آیه باشند یا دو آیه تفاوتی در مسأله ایجاد نمی کند.

ههنا اقوال اربعه: (۳)

القول الاول: امر افاده ی وجوب می کند.

القول الثانی: امر افاده ی ترخیص می کند یعنی نهی قبلی برداشته شده است.

القول الثالث: امر تابع ما قبل النهی است. مثلا قرآن مجید می فرماید: (وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا) قائل به این قول می گوید که این امر بر می گردد به صید قبل از احرام.

القول الرابع: امر در این حال مجمل است و بین وجوب و ترخیص مردد است و دلالت بر هیچ چیز ندارد و باید بر اساس قرائن موجود عمل کنیم.

اما الدلیل قول اول: امر دلالت بر وجوب دارد.

یلاحظ علیه: این قول بسیار ضعیف است. از قائلین به این قول می پرسیم که امر به چه دلیلی دلالت بر وجوب دارد؟ ما قبلا سه مبنا را ذکر کرده بودیم. یکی این بود که صیغه ی امر برای وجوب وضع شده است. دوم اینکه وجوب مقتضای اطلاق است یعنی بعث از نظر اطلاق مساوی با وجوب است و قیدی نمی خواهد اما مستحب به قید احتیاج دارد. مبنای سوم که مبنای ما بود حکم عقل بود یعنی عقل می گوید: دعوت مولی نمی تواند بدون جواب باشد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۲.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۲۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۸۱.

هیچ یک از این سه مبنا در امر بعد از حذر به درد نمی خورد. اما مبنای اول در اینجا به کار نمی آید زیرا مطابق اول که امر دلالت بر وجوب می کند مربوط به جایی است که قرینه بر خلاف نباشد و حال آنکه وجوب نهی قرینه بر خلاف است.

اما اگر مبنای شما دومی باشد باز هم در اینجا کاربرد ندارد زیرا اطلاق در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد. مقدمات حکمت عبارتند از: اینکه ما یصلح للقرینیه در کار نباشد، مولی در مقام بیان باشد و قدر متیقنی در کار نباشد.

اما اگر مبنای شما سومی باشد که امر مولی نمی تواند بدون جواب باشد می گوییم آن هم در اینجا جاری نیست زیرا این هم در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد.

اما الدلیل للقول الثانی: که امر دلالت بر ترخیص می کند.

این قول تا حدی عرفی است. مثلا اگر دولت تصمیم بر اجرای حکومت نظامی بگیرد و بگوید هیچ کس حق ندارد شب بیرون آید. بعد از خروج از وضعیت بحرانی می گوید: ای مردم خارج شوید. این دلالت بر این دارد که آن منع قبلی برداشته شد.

یلاحظ علیه: این کلام خوب است ولی در همه ی موارد قابل اجرا نیست.

اما الدلیل للقول الثالث: که باید به حکم ما قبل نهی رجوع کنیم

یلاحظ علیه: دلیلی بر این قول وجود ندارد و چرا باید حکم ما قبل از نهی را به زمان حال بکشانیم؟ اگر بگویید به سبب استصحاب است می گوییم در استصحاب شرط است که حالت سابقه تا زمان حال باقی باشد و این دو به هم متصل باشند و حال آنکه در ما نحن فیه چنین نیست زیرا سابقا قبل از احرام صید حلال بود و بعد صید حرام شد و الآن هم از احرام بیرون آمدیم. حلیت سابق با حرمت که در وسط آمده قطع شده است و استصحاب جاری نیست.

بله گـاه دلیلی اجتهـادی وجود دارد که هم حـالت قبـل از نهی و هم حـالت نهی و هم حالت بعـد از نهی را شامل می شود. بله صورت نهی خارج شده است ولی شمول آن دلیل حالت قبل از نهی و بعد از نهی را در بر می گیرد.

مثلا قرآن می فرماید: (وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللَّه) (۱)

بعـد ما یک دلیل سوم داریم که هر سه حالت را شامل می شود: (نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُم) (۲) یعنی زمانی که خواستیـد با آنها مجامعت کنیـد. از این شـمول زمان نهی خارج شـده است ولی حالت قبل و بعد از نهی تحت این آیه قرار می گیرد.

بنـا بر این اقوی قول رابع است و آن اینکه کلاـم مجمـل می شود یعنی نمی توان برای آن یک ضابطه ی کلی صادر کرد بلکه بایـد هر مورد را به تنهایی مطالعه کرد و ممکن است گاه ترخیص باشـد و ممکن است قول سوم باشـد که حکم قبل از نهی را بر بعد از نهی می کشانیم و گاهی هم ممکن است نتوانیم از حالت اجمال بیرون آییم.

المبحث السابع (۳) (۴) : (این مبحث در کفایه مبحث هشتم است) هل الامر یدل علی المره و التکرار او لا؟

اگر مولی به چیزی امر کنـد آیـا این دلاـلت بر این دارد که آیـا بایـد یک بار بیاوریم یا چنـد بار و یا اینکه اصـلا بر این مطلب دلالتی ندارد.

ص: ۵۱۶

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۲۲.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۲۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۸۴.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۷۷.

لب کلام این است که امر دلالت بر مره و تکرار ندارد زیرا هیئت برای بعث وضع شده است (نه برای وجوب و نه برای طلب) ماده نیز بر طبیعت وضع شده است. پس هیچ دلالتی بر مره و تکرار در آن نیست.

توضیح اینکه:

المطلب الاول: این بحث در جایی است که قرینه ی خارجی بر مره و تکرار نباشد و الا مطابق همان قرینه عمل می کنیم و بحثی نیست. مثلا در نماز قرینه داریم که باید هر روز آن را تکرار کرد و یا در حج قرینه ی خارجی داریم که یک بار کافی است. این موارد از بحث خارج است. بحث در جایی مانند اطعم است که نمی دانیم مرادش مره است یا تکرار.

المطلب الثانی: محل نزاع در کجاست؟ آیا محل نزاع در هیئت امر است یا در ماده ی امر یا اینکه نزاع در هر دو جاری است؟

صاحب فصول مدعی است که محل نزاع هیئت امر می باشد. به این دلیل که علماء ادب متفقند که ماده که همان مصدر است فقط بر طبیعت دلالت می کند و اضرب فقط دلالت بر طبیعت زدن دارد و در آن نه وحدت وجود دارد و نه کثرت. سکاکی می گوید: مصدری که مجرد از الف و لام و تنوین باشد فقط دلالت بر طبیعت صرف می کند. (زیرا الف و لام ممکن است دلالت بر کثرت کند و تنوین نیز ممکن است دلالت بر وحدت داشته باشد.)

بنابراین بحث فقط در هیئت است.

محقق خراسانی بر ایشان ایراد کرده می فرماید: این مسأله مبنی بر این است که ماده ی مشتقات مصدر باشد. در این حال اضرب که امر است ماده ای دارد که همان مصدر است و مصدر دلالت بر طبیعت می کند.

ص: ۵۱۷

ولی از کجا که ماده ی مشتقات مصدر باشد؟ این احتمال هست که مصدر، خود جزء مشتقات باشد و ماده ی اضرب عبارت از ضاد، راء و باء باشد که هیئتی ندارد.

امام قدس سره در تهذیب اشکال محقق خراسانی را رد کرده است. می فرماید: هرچند ماده ی مشتقات مصدر نیست ولی آن ماده (ضاد، راء و باء) در مصدر هم وجود دارد. بنابراین وقتی مصدر دلالت بر مره و تکرار نکند از این رو ماده هم دلالت بر مره و تکرار نخواهد کرد.

بنا بر این حق با صاحب فصول است.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: أَفْضَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ تَقْدِیراً لِمَعَاشِهِ وَ أَشَدُّهُمُ اهْتِمَاماً بِإِصْلَاحِ مَعَادِهِ. (۱)

مسیحی های واقعی معتقد هستند که باید دنبال معاد رفت و به دنیا اهمیت نداد و باید رهبانیّت را برگزید.

یهود بر عکس آنها به فکر آباد کردن دنیا هستند و به جهان آخرت اعتقاد زیادی ندارند و در کتاب های آنها بحث از معاد بسیار کمرنگ است.

اسلام در مقابل آن دو، هم به دنیا همیت می دهد و هم به آخرت: (رَبَّنا آتِنا فِی الدُّنْیا حَسَنَهً وَ فِی الْآخِرَهِ حَسَنَهً) (۲)

امیر مؤمنان نیز کسی که هر دو دنیا را در نظر می گیرد را عاقل ترین افراد می داند. انسان باید آرزوهای خود را به مقدار توانش محدود کند و معاش خود را به شکل منظمی برنامه ریزی کند. اگر درآمد انسان کم باشد و انسان برنامه ریزی وسیعی داشته باشد به مشکل بر می خورد. انسان باید دنیای خود را به مقدار توانش بسازد.

۱- غرر الحکم، تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ج۱، ص۲۱۵، حدیث ۵۱۵.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۰۱.

سپس در مورد آخرت نیز توجه می دهد که زندگی در دنیا بسیار محدود و کم است نهایت نود و یا صد سال باشد و حتی اگر فرد بعد از این مدت در دنیا همچنان زنده باشد به آن زندگی نمی گویند. اما زندگی آخرت ابدی و جاودانه است و به همین دلیل امام علیه السلام می فرماید: که فرد عاقل باید همت بیشتری برای زندگی معاد داشته باشد. به بیان دیگر وقتی برای زندگی هشتاد ساله ی دنیا تلاش می کنیم باید برای زندگی ابدی بیشتر تلاش کنیم و اهتمام داشته باشیم. ما بر خلاف ابن تیمیه که می گوید جهنم ابدی نیست و بعد از مدتی آتشش خاموش یا سرد می شود قائل هستیم که عده ای هستند که تا ابد در جهنم خواهند ماند: (إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ الْمُشْرِكينَ فی نارِ جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها) (۱)

مرحوم علامه طباطبایی می فرماید: حدود دو هزار آیه در قرآن در مورد معاد است که گاه به تصریح و گاه به شکل غیر مستقیم بر معاد دلالت می کند.

به توصیه ی علامه طباطبایی انسان باید قبل از خواب تفکر کند که در طول روز چه حسناتی را انجام داده است و چه سیئاتی را مرتکب شده و چه ترک اولی هایی را انجام داده است.

دلالت امر بر مره و تکرار ۹۴/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت امر بر مره و تکرار

المبحث السابع: بحث در مبحث هفتم است و آن اینکه آیا امر دلالت بر مره و تکرار دارد یا نه. (این مبحث در کفایه مبحث هشتم است) یعنی اگر مولی به چیزی امر کند آیا این دلالت بر این دارد که آیا باید یک بار یا چند بار بیاوریم یا اینکه اصلا بر این مطلب دلالتی ندارد.

۱- بینه/سوره۹۸، آیه۶.

صاحب فصول قائل است که بحث در مره و تکرار در هیئت امر است نه ماده ی امر. یعنی هیئت است که می تواند دلالت بر مره و تکرار داشته باشد نه ماده مانند (ض ر ب) زیرا علماء ادب گفته اند که مصدر دلالت بر ماهیّت مهمله می کند و در آن نه مره وجود دارد نه تکرار.

محقق خراسانی اشکال کرد که این مسأله مبنی بر این است که مصدر ماده ی اصلی باشد زیرا بعضی گفته اند که ماده همان فعل است و بعضی قائلند که همان حروف مجرد از هیئت، ماده است.

در جواب گفتیم که اگر مصدر دلالت بر مره و تکرار نداشته نباشد ما قبل از مصدر که همان (ض ر ب) است و در مصدر موجود است نیز نباید دلالت بر مره و تکرار داشته باشد.

المطلب الثالث: ما الفرق بين الدفعه و الدفعات و الفرد و الافراد؟

مره و تکرار دو معنی دارد گاه گفته می شود که مره و تکرار به معنای دفعه و دفعات است یعنی یک کار را یک بار انجام دهیم یا چند بار.

گاه از آن فرد و افراد را اراده می کنند.

اگر سخن از حرکت واحده باشد به آن دفعه می گویند و اگر دوبار حرکت کند به آن دفعات می گویند. بنا بر این اگر بخواهیم مأمور به را به صورت دفعه بیاوریم یك حرکت کافی است مثلا یك بار آب آوردن برای مولی یك دفعه نامیده می شود. اگر میزان، دفعات باشد باید چند حرکت را انجام دهیم.

اما فرد یک مصداق است و افراد چند مصداق. بنابراین گاه دفعه یك فرد است مثلا یك لیوان آب برای مولی می آوریم و گاه دفعه همراه با افراد است مثلا در یک بار آب آوردن چند لیوان آب را با هم بیاوریم.

ص: ۵۲۰

بنابراین در هر فرد دفعه وجود دارد ولی دفعه گاه فرد است و گاه افراد. در دفعات هم قهرا باید افراد وجود داشته باشد.

المطلب الرابع: هل المراد من المره و التکرار، الدفعه و الدفعات او الفرد و الافراد؟

محقق خراسانی سایه به سایه ی کتاب فصول جلو می رود و کلمات او را نقل می کند و گاه می پسندد و گاه رد می کند.

صاحب فصول قائل است که مراد دفعه و دفعات می باشد زیرا اگر مراد فرد و افراد باشد دیگر این مسأله نمی تواند مسأله ی مستقلی باشد بلکه باید در ذیل مسأله ی آینده مطرح شود که عبارت است از اینکه هل الاوامر تتعلق بالطبیعه او تتعلق بالفرد و علی القول بتعلقه بالفرد آیا مراد فرد واحد است یا اینکه افراد متعدد مراد هستند.

این در حالی است که علماء این مسأله را مستقلا عنوان کرده اند بنابراین معلوم می شود که مراد از مره و تکرار فرد و افراد نیست بلکه مراد دفعه و دفعات می باشد.

اما اشکال محقق خراسانی به صاحب فصول: صاحب فصول مسأله ی دوم را خوب معنا نکرده است. از طبیعت دو معنا اراده می شود گاه طبیعت می گویند و از آن مفهومی که در ذهن است اراده می شود مانند مفهوم صلاه. در این صورت حق با صاحب فصول است زیرا طبیعت در این صورت مفهوم است و مفهوم مجرد از فرد و افراد می باشد. ولی با دقت داشت که معنا ندارد مولی به مفهوم امر کند و باید وجود خارجی داشته باشد.

کسانی که قائلند امر روی وجود خارجی رفته است گاه می گویند که وجود طبیعت خارجی مورد امر است نه مشخصات آن. مثلاـ نماز، مأمور به است ولی اینکه در مسجد باشد یا نه جزء مأمور به نیست. مراد ایشان وجودی است که در خانه، مسجد، کشتی و هواپیما و مانند آن وجود دارد.

گاه گفته می شود که علاوه بر طبیعت، مشخصات هم متعلق امر است. مثلا نمازی که در مسجد است مورد امر می باشد.

نتیجه اینکه وجود طبیعت اگر لیسیده از تمام خصوصیات باشد طبیعت می شود و اگر همراه با خصوصیات باشد فرد می شود. بنا بر این اگر امر روی وجود طبیعت رفته باشد، نماز در دار غصبی صحیح است زیرا آنی که مأمور به است وجود طبیعت است و بس. و اگر امر روی طبیعت با خصوصیات باشد نماز در دار غصبی با مشکل مواجه می شود.

با این بیان کسانی که قائل هستند که امر روی طبیعت رفته است می توانند بگویند که امر روی فرد (یک مصداق) رفته است و یا افراد (مصادیق متعدده) بنا بر این می توان از مره و تکرار، فرد و افراد را اراده کرده باشیم و در عین حال، با طبیعت نیز سازگار باشد.

اذا عرفت هذا نقول: الحق الامر لا یدل علی المره و لا علی التکرار

باید برای دلالت بر مره و یا تکرار دالّی وجود داشته باشد. اگر این دال هیئت افعل است می گوییم: هیئت افعل وضع شده است بر طلب (و مطابق ما بر بعث وضع شده است) ماده هم بر طبیعت وضع شده است. بنابراین بر مره و تکرار دالی وجود ندارد. (این دلیل را در دلالت امر بر فور را تراخی مطرح می کنیم.)

با این حال می گوییم: اگر عبد یک بار اتیان کند امتثال حاصل می شود زیرا عقل می گوید: مولی طبیعت را خواسته است و طبیعت هم با وجود فرد واحد اتیان می شود. اگر مولی فرد دیگری می خواست می بایست بیان می کرد.

ص: ۵۲۲

تنبیه: این تنبیه فرضی و صوری است و آن اینکه اگر به نتیجه نرسیدیم که امر دلالت بر مره دارد یا تکرار باید به سراغ اصول عملیه رویم.

محقق خراسانی در اینجا سه صورت مطرح می کند:

اگر کلام مجمل باشد و متکلم در مقام بیان نباشد مثلا مولی بگوید: (اسقنی) و ما ندانیم یک بار آب آوردن کافی است یا باید چند بار آب بیاورم. در اینجا اگر یک بار آب بیاورم در امتثال بعدی برائت جاری می کنیم زیرا این مورد از باب شک در وجوب است.

برائت در چند جا جاری می شود که عبارتند از: عدم النص، اجمال النص، تعارض النصین و شبهه ی موضوعیه. ما نحن فیه از باب اجمال النص است.

ولی اگر متکلم در مقام بیان باشد در اینجا گاه غرض مولی را تحصیل کرده ایم مثلا آب آوردیم و خورد و چیزی نگفت. در اینجا واضح است که غرض حاصل شده است و شکی در کار نیست.

گاه آب را برای مولی آورده ام ولی او هنوز آن را نیاشامیده است در اینجا می توان آن امتثال را به امتثال دیگر تبدیل کنیم مخصوصا اگر امتثال دوم افضل باشد مثلا آب اول در ظرف سفالی بوده دوم در ظرفی بلور است.

نقول: همه می دانند اگر مجمل باشد برائت جاری می شود و اگر غرض مولی حاصل شده باشد دومی لغو است و اگر غرض حاصل نشده می توان آن را با امتثالی دیگر اتیان کرد.

بحث در جایی است که نمی دانیم غرض حاصل شده است یا نه. مثلا یک بار برای مولی آب آورده ایم ولی نمی دانیم غرض مولی حاصل شده است یا نه.

ص: ۵۲۳

در اینجا باید بین توصلی و تعبدی فرق بگذاریم. در توصلی می توان کار را دو بار انجام داد ولی در تعبدی شبهه ی بدعت وجود دارد. مثلا کسی نماز فُرادای خود را خوانده است و حال می خواهد با جماعت بخواند و نمی داند که با امتثال اول آیا امر مولی ساقط شده است و در نتیجه اگر با جماعت بخواند امری وجود ندارد یا چنین نشده است. به همین دلیل روایت داریم که اگر کسی نماز را فرادی خواند می تواند با جماعت بخواند و اینکه خداوند بهترین نماز را از میان آن دو انتخاب می کند. اما دلیل نداریم که اگر کسی یک بار نماز خود را با جماعت بخواند بتواند دومی را نیز با جماعت بخواند.

المبحث الثامن: هل الامر یدل علی الفور او التراخی (صاحب کفایه این بحث را در المبحث التاسع بیان کرده است.)

فاعلم ان الواجبات اما موقت او غیر موقت. در موقت، وقت جزء است ولی در غیر موقتف وقت جزء نیست. مانند قضاء صلوات اگر قائل به مضایقه نشویم و قائل به مواسعه باشیم

موقت خود بر دو قسم است: موسع و مضیّق.

موسع آن است که مظروف کوچک است ولی ظرف وسیع است. نمازهای یومیه از قبیل موسعات است. که در آنها وقت بیشتر از فعل است.

اما در مضیّق، وقت به مقدار فعل است نه کمتر و نه بیشتر.

مضیق بر چهار قسم است:

ما لا یجوز تقدیمه و لا تاخیره مانند روزه ی ماه رمضان

ما لا یجوز تاخیره و لو اخّر سقط الوجوب مانند جواب سلام.

ما لاـ یجوز تاخیره و لو اخّر لما سقط الوجوب مانند نماز زلزله که هنگام زلزله واجب است و اگر کسی نخواند باید بعدا بخواند و بنا به فتوای مرحوم بروجردی فوریت آن از بین نمی رود و باید فورا ففورا آن را اتیان کرد. البته بعض قائل هستند که فوریت آن از بین می رود.

ما لا یجوز تاخیره و لو اخّر نه وجوب از بین می رود و نه فوریت آن مانند حج که اگر کسی آن را عقب بیندازد باید سال بعد و هکذا آن را به جا آورد. و یا مانند قضاء صلوات بنا بر قول به مضایقه.

فور و تراخی ۹۴/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فور و تراخی (۱) (۲)

بحث در این است که آیا امر دلالت بر فور و تراخی دارد یا نه. هر چه در اینجا می گوییم همان چیزی است که در مره و تکرار گفتیم و آن اینکه گفتیم صیغه ی امر مرکب از ماده و هیئت است و نه ماده دلالت بر مره و تکرار دارد و نه هیئت آن.

در اینجا نیز می گوییم: هیئت برای بعث وضع شده است و ماده نیز برای طبیعت و هیچ دلالتی بر فور و تراخی در آن دیده نمی شود. فوریت و تراخی را باید از خارج به دست آوریم مثلا جواب سلام فوری است و قضاء نمازهای فائته تراخی دارد.

برخی از اصولیین معتقد هستند که امر دلالت بر فور می کند و آنها از دو راه وارد شده اند:

راه اول این است که گفته اند خود صیغه (۳) دلالت بر فوریت می کند.

راه دوم این است که از قرائن خارجیه آن را استفاده کنند.

اما در مورد راه اول: آیت الله حائری مؤسس حوزه این راه را انتخاب کرده است. ایشان در کتاب صلاه خود در مورد فوریت قضاء بیانی دارد و آن اینکه در ابتدا قول کسانی که قائلند امر دلالت بر تراخی می کند را رد می کند و می فرماید: کسانی که می گویند اطلاق امر موجب تراخی (۴) (۵) است (مانند محقق خراسانی در کفایه) صحیح نیست دیگر اینکه کسانی که می خواهند فوریت را با اصل برائت از کار بیندازند قول آنها نیز صحیح نمی باشد.

ص: ۵۲۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۸۰.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۹۰.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۹۰.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۰.

نقول: اما در شق اول، حق با محقق حائری است زیرا ماده و هیئت امر هیچ کدام دلالت بر تراخی ندارد. همچنین گفته شده است که اگر صیغه ی امر دلالت بر فور داشت شارع می بایست بیان می کرد. در جواب می توان گفت که اگر دلالت بر

تراخی داشت می بایست بیان می کرد. بنا بر این هم تراخی احتیاج به بیان دارد و هم فوریت.

اما در شق دوم نیز صحیح است زیرا اصل برائت در جایی است که دلیل اجتهادی نباشد و حال آنکه محقق حائری (۱) قائل است که ما دلیل اجتهادی بر فوریت داریم.

محقق حائری می فرماید: در علل تکوینیه اثر از علت نمی تواند جدا شود مثلا وقتی آتش بیاید حتما باید سوزاندن هم در کار باشد. در علل تشریعیه هم همین قانون جاری است زیرا امر مولی علت است و معلول آن تحریک است بنا بر این امر دلالت بر فور می کند.

یلاحظ علیه: (۲) قبول داریم که اطلاق امر نه فوریت را ثابت می کند نه تراخی را. در عین حال ما نمی توانیم علل تشریعیه را به علل تکوینیه قیاس کنیم. زیرا کار علل تکوینیه همان ایجاب است اما علل تشریعیه مختلف است و کارش تحریک است و گاه به فور تحریک می کند و گاه به تراخی تحریک می کند مانند قضاء صلوات بنا بر قول به مواسعه. حال که تحریک از منظر شارع دو نوع است نمی توان ضابطه ای را معرفی کرد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۹۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۹۱.

و اما در مورد راه دوم که قرائن خارجیه است استفاده شده است که امر دلالت بر فور می کند:

به دو آیه تمسک شده است:

آیه ی اول: (وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّهٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقینَ) (۱)

خداوند در این آیه می فرماید: به سوی مغفرت از جانب خداوند از هم پیشی بگیرید. ممکن است سؤال شود که مغفرت فعل خداوند است چگونه انسان می تواند به سوی آن سبقت بگیرد زیرا فعل خداوند در اختیار ما نیست و فقط فعل خود انسان در اختیار خودش است. جواب آن این است که پیشی گرفته در مسبّب که مغفرت است به معنای پیشی گرفتن به سمت سبب است که همان نماز، روزه توبه و مانند آن می باشد.

نکته ی دیگر در این آیه این است که خداوند سخن از عرض بهشت می گوید و شاید گفته شود که پس طول آن چقدر است. پاسخ این است که عرض در این آیه به معنای گنجایش است نه عرضی که در مقابل طول می باشد.

محقق خراسانی از آیه دو جواب می دهد:

اول اینکه: آین آیه محمول بر استحباب (۲) است و الا اگر حمل بر وجوب شود لازمه ی آن تخصیص اکثر است. زیرا بسیاری از مستحبات وجود دارد که اصلش مستحب است چه رسد به اینکه فوریت آن واجب باشد. مخصوصا با توجه به اینکه تعداد مستحبات بسیار بیشتر از واجبات است. همچنین بسیاری از واجبات وجود دارد که فوریت در آن نیست مانند صله ی ارحام و اکرام عالم و مانند آن.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۳۳.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۰.

دوم اینکه: این آیه حمل بر ارشادی شود نه مولوی بنا بر این حکم شرع مزبور ارشاد به عقل است و آن اینکه حال که خوان رحمت الهی گسترده است باید به سمت آن شتافت.

در مواردی که حکم شارع ارشادی است باید مرشَد الیه را مطالعه کنیم تا حکم ارشاد را بفهمیم.

مثلاـ همه ی علماء می گویند که (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ) (۱) ارشاد به احکامی است که در قرآن و سنت از نماز، زکات، خمس و حج و روزه می باشد یعنی دو وجوب در کار نیست و فقط یک وجوب وجود دارد. اگر نماز و روزه و حج واجب است اطاعت از آنها هم واجب است ولی اگر مانند نکاح باشد چون خودش واجب نیست اطاعت از آن نیز واجب نمی باشد.

در ما نحن فیه هم حکم به سرعت گرفتن ارشاد به آن احکام است بنا بر این اگر آن احکام فوری باشد سرعت در انجام آنها واجب است و الا واجب نیست. بنا بر این اگر مورد مانند حج باشد سرعت در آن فوری است و واجب و اگر مانند نماز شب است سرعت در آن مستحب می باشد.

شیخ در مبحث برائت و اشتغال می گوید: روایات احتیاط ارشادی است بنا بر این اگر احتیاط در مورد علم اجمالی باشد احتیاط در آن واجب است و اگر مورد از قبیل شبهه ی بدویه باشد احتیاط در آن مستحب می باشد.

ما می گوییم: بهتر است قرآن را با قرآن تفسیر کنیم. سبب در اینجا استغفار و توبه است و بس زیرا در آیه ی دیگری می خوانیم: (وَ الَّذینَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّه) (۲)

۱- نساء/سوره۴، آیه۵۹.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۳۵.

در این آیه استغفار از ذنوب در کنار مغفرت آمده است: (وَ مَنْ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّه)

البته توبه واجب فوری است.

آیه ی دوم: (فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ إِلَی اللّهِ مَرْجِعُکُمْ جَمیعا) (۱)

محقق خراسانی تصور کرده است که مراد استباق، فردی است یعنی فرد باید به سمت خیرات که نماز، صوم و غیره است سبقت بگیرد. این در حالی است که باب استباق در جایی است که مسابقه ای وجود دارد و کاری است جمعی نه فردی است. زیرا در آیه ی سوره ی یوسف در مورد یوسف و زلیخا می خوانیم: (وَ اسْتَبَقَا الْباب) (۲)

یعنی آن دو به سمت در سبقت گرفتند و یوسف می خواست در را باز کند و زلیخا می خواست آن را ببندد.

بحث ما در کارهای فردی است بنا بر این نمی توان به این آیه استدلال کرد.

تم الکلام فی ادله القائلین بالفوریه

تتمه (۳) (۴) : مرحوم کفایه در اینجا تتمه ای ذکر می کند و آن اینکه اگر قائل شدیم امر دلالت بر فور می کند و ما هم نیاوردیم آیا باید آن را در اولین فرصت بیاوریم یا نه؟

این بستگی به وحدت مطلوب و تعدد مطلوب است. اگر وحدت مطلوب باشد یعنی کسی سلام کرد و ما جواب ندادیم لازم نیست آن را بیاوریم.

اما اگر تعدد مطلوب باشد مانند حج که فورا ففورا است اگر کسی یک بار آن را نیاورد باید در اولین فرصت آن را اتیان کند. مثلا۔ اگر برای مولی آب آوردیم و آب ریخت باید سریع آب دیگری بیاوریم زیرا این مورد از باب تعدد مطلوب است. این بحث در مقام ثبوت است.

۱- مائده/سوره۵، آیه۴۸.

۲- یوسف/سوره۱۲، آیه۲۵.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۹۴.

۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۰.

اما در مقام اثبات اگر ندانستیم که وحدت مطلوب در کار است یا تعدد آن. در این صورت یا به سراغ اطلاق کلام متکلم می رویم و یا به سراغ اصول عملیه که در اینجا یا استصحاب است یا برائت.

اگر به سراغ اطلاق رویم می گوییم که متکلم در مقام بیان بود و فوریت را از ما خواست و من اگر نیاوردم دیگر لازم نیست آن را بیاورم زیرا الزامی در کار نیست. زیرا متکلم که در مقام بیان است اگر در مرتبه ی دوم نیز الزامی وجود داشت می بایست آن را می گفت و حال که نگفت علامت آن است که لزومی در کار نبوده است. به بیان دیگر آوردن در فرصت بعد، احتیاج به بیان زائد می خواهد و متکلم آن را بیان نکرده است پس واجب نیست.

اما اگر متکلم در مقام بیان نباشد باید دید استصحاب وجوب جاری می شود یا برائت از وجوب جاری می گردد. این بستگی به این دارد که ببینیم فوریت آیا قید موضوع است یا نه. اگر فوریت قید موضوع باشد استصحاب جاری نمی شود زیرا در استصحاب شرط است که موضوع باقی باشد.

اما اگر فوریت ظرف موضوع باشد نه قید آن استصحاب جاری می شود.

اجزاء ۹۴/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجزاء (۱) (۲)

محقق خراسانی در مقصد اول که اوامر است یازده فصل دارد و اکنون به فصل سوم رسیده ایم.

الفصل الثالث: فی الاجزاء

این مسأله از مسائل مهم اصولیه است و برای استنباط باید این مسأله را کاملا دانست و مبنای خود را در آن اتخاذ نمود. این بحث بر خلاف مسائل قبلی فایده های بسیاری در فقه دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۹۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۱.

و قبل الخوض فی البحث نقدم امورا:

الامر الاول: عنوان البحث

گاه می گویند: هل الامر یقتضی الاجزاء او لا؟

گاه می گویند: هل الامر اذا أتی به یقتضی الاجزاء او لا؟

و گاه می گویند: هل اتیان المأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء او لا؟

فرق اینها در این است که اولی عنوان ناقصی است. زیرا امر اقتضای اجزاء نمی کند و آنی که اقتضای اجزاء می کند امتثال مکلف است.

در دومین عنوان باید دید که ضمیر «یقتضی» به «الامر» بر می گردد یا به «إتیان».

اگر به «الامر» برگردد همان اشکال عنوان اول در اینجا تکرار می شود و اگر به «إتیان» بر گردد این به تعریف سوم بر می گردد.

سومین عنوان تعریف خوبی است. مثلا مولی دستور داد نماز صبح بخوانم و من هم خواندم آیا این عمل، مقتضی اجزاء است در نتیجه تکرار و یا قضاء از من ساقط می شود یا نه.

در این تعریف باید قید «علی وجهه» را توضیح دهیم و آن اینکه سه احتمال (۱) در آن وجود دارد:

یک احتمال این است قصد الوجه (قصد وجوب و ندب) اراده شده باشد. محقق خراسانی به این احتمال اشکال می کند که چرا از میان این همه شرایط و اجزاء فقط قصد الوجه را انتخاب کرده اید و حال آنکه اجزاء، شرایط و موانع مختلفی وجود دارد.

محقق خراسانی احتمال می دهد که مراد از «علی وجهه» اجزاء عقلیه باشد یعنی چیزهایی که عقلا واجب است: مانند قصد الوجه، قصد القربه، التمییز و غیر ذلک آورده شود و مراد از «إتیان المأمور به» اجزاء شرعی مانند حمد و سوره و رکوع و سجود است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۹۶.

یلاحظ علیه: اگر این عبارت مال قدماء باشد، قدماء اجزاء عقلیه ای برای نماز قائل نبودند. اجزاء عقلی را اولین بار شیخ انصاری (۱) (۲) (۳) مطرح کرده است و آن اینکه آیا می توانیم اجزاء عقلیه را در مأمور به اخذ کنیم یا نه. بعد ایشان قائل شد که نمی شود و فقط اجزاء شرعیه را می تواند در مأمور به اخذ کرد. بله ممکن است تعبیر فوق از شیخ انصاری باشد و در نتیجه حق با محقق خراسانی است.

ما احتمال می دهیم که مراد از (علی وجهه) یعنی همان گونه ای که شارع دستور داده است. مثلا حمد را باید اول خواند و بعد سوره و هکذا.

البته طبق این احتمال، قید مزبور توضیحی می شود. زیرا اتیان المأمور به یعنی چیزی که از نظر اجزاء و شرایط کامل باشد. بنا بر این از عبارت «المأمور به» این معنا که باید «علی وجهه» باشد فهمیده می شود.

الامر الثانی (۴) : ما هو المراد من الاقتضاء فی «یقتضی الاجزاء او لا»؟

محقق خراسانی در کفایه می فرماید: مراد از آن علت تامه (۵) است. یعنی آیا اتیان مأمور علت تامه برای اجزاء هست که در نتیجه اعاده و قضاء لازم نباشد یا نه.

بعد محقق خراسانی ملتفت می شود که این تفسیر اشکال دارد و آن اینکه علت تامه در یک صورت وجود دارد و آن اینکه اتیان مأمور بالامر الواقعی باشد در اینجا اتیان مأمور به مقتضی سقوط امر خودش است. اما اگر اتیان مأمور به، به امر اضطراری (۶) مانند تیمّم باشد دیگر نمی تواند علت تامه برای سقوط قضاء و اعاده باشد و چه بسا اگر کسی بعدا آب پیدا کرد لازم باشد که نماز را در وقت اعاده و در خارج از وقت قضا کند. بنا بر این در ما نحن فیه بحث در دلالت است یعنی شارع مقدس که تراب را احد الطهورین معرفی کرده است آیا نماز با طهارت ترابیه اقتضاء اجزاء دارد یا نه و به بیان دیگر آیا دلالت دارد که امر واقعی ساقط شده است. در اینجا سخن از کشف است یعنی آیا کلام رسول خدا (ص) که می فرماید: «التراب احد الطهورین» مستلزم سقوط امر واقعی هست یا نه.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۱.
۲- مطارح الأنظار- تقریرات الشیخ الأعظم الأنصاری، المیرزا أبو القاسم الکلانتری، ج ۱، ص ۱۱۲، ط مجمع الفکر الاسلامی.
۳- مطارح الأنظار-تقریرات الشیخ الأعظم الأنصاری، الکلانتری، ج ۱، ص ۱۹، ط قدیم.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۹۷.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۱.
۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۱.

محقق خراسانی وقتی متوجه این اشکال می شود در مقام جواب بر آمده می فرماید: (۱) (۲) مرحله ی اول آن کشف است ولی مرحله ی دوم آن علیت است. در مرحله ی اول سخن در این است که آیا «التراب احد الطهورین» دلالت بر این دارد که نماز با طهارت ترابیه واجد مصلحت تامه است یا نه. بعد در مرحله ی دوم اگر واجد مصلحت تامه باشد، علیت نیز می آید یعنی مصلحت تامه ای که در طهارت ترابیه است آیا علت تامه برای سقوط امر واقعی است یا نه.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی ابتدا می فرماید: اقتضاء به معنای علیت است و بعد که می بیند علیت در امر واقعی است نه در امر اضطراری یا ظاهری ناچار می شود به دو مرحله که عبارتند از: کشف و علیت قائل شود. چرا از اول نمی گوید که اقتضاء اعم از علیت و کشف است. گاه سخن از علیت است و آن جایی است که امر واقعی که صلاه با طهارت مائیه باشد اتیان شود و گاه سخن از کشف و آن جایی است که امر ظاهری یا اضطراری در کار باشد. مثلا نماز در لباسی که نجس است ولی ما تصور می کردیم پاک است که در آن سخن از کشف است یعنی بعد که متوجه شدیم لازم نیست نماز را اعاده کنیم.

الامر الثالث (۳) (۴) : ما هو المراد من الإجزاء؟

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۹۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۳۹۹.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۲.

اجزاء یک معنا دارد و آن کفایت است

ولی گاه گفته اند معنای سقوط اعاده در وقت و سقوط قضاء در خارج از وقت است.

محقق خراسانی اشکال می کند که این به معنای اجزاء نیست بلکه نتیجه ی اجزاء است. بنا بر این معنای اجزاء همان کفایت می باشد.

عین این مبحث در صحیح و اعم مطرح شده است و آن اینکه در معنای صحیح گفته شده است که صحیح به معنای سقوط اعاده و قضاء است. در آنجا نیز گفتیم که صحیح به معنای تام است و لازمه ی تمامیت سقوط اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت است.

الامر الرابع (۱) (۲) : ما هو الفرق بین هذه المسأله و المسأله الماضیه

در مسأله ی قبلی گفتیم در بحث اینکه آیا امر دلالت بر مره و تکرار می کند و مراد از مره همان اجزاء و مراد از تکرار همان عدم اجزاء می باشد. بنا بر این فرق این مسأله با آن در چه چیزی است؟

به نظر ما جواب آن این است که در قبلی، بحث ما از لحاظ صغری بود یعنی آیا امر بر مره دلالت دارد یا بر تکرار ولی در ما نحن فیه بحث کبروی است یعنی می دانیم که امر یا دلالت بر مره دارد یا بر تکرار اما بحث می کنیم که به همان گونه که امر دلالت دارد اگر اتیان کنیم آیا مجزی هست یا نه.

محقق خراسانی در مقام جواب می فرماید: بحث در مره و تکرار بحث لفظی است ولی بحث در اجزاء بحث عقلی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۹۹.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۲.

یلاحظ علیه: این جواب کافی نیست زیرا اگر ماهیّت مسأله یکی است (همان گونه صاحب کفایه به آن تصریح می کند) اینکه یکی از طریق لفظ است و دیگری از طریق عقل موجب نمی شود که دو مسأله ی جداگانه در کار باشد.

بله گاه مره با اجزاء یکی می شود مثلا- اگر بگوییم که امر دلالت بر مره می کند و مکلف نیز یک بار آن را بیاورد اجزاء نیز محقق می شود. یعنی اگر در آنجا قائل به مره شویم و در اینجا قائل به اجزاء این دو با هم یکی می شوند.

الامر الخامس (۱) : در باب قضاء مسأله ای وجود دارد و آن اینکه اگر کسی نماز یا واجبی را انجام نداد. آیا امر اول او را به قضاء وادار می کند یا اینکه آن امر با عصیان ساقط شده است و مادامی که امر دوم بر قضاء نباشد، قضاء واجب نیست. اگر قضاء به امر اول باشد هر چیزی که از انسان فوت می شود باید قضاء شود حتی اگر وقت نماز هم گذشته باشد. اما بعضی می گویند که امر اول با معصیت از بین رفته است و اگر امر دوم نباشد قضاء نیز واجب نیست.

حال باید دید که اجزاء با این مسأله که قضاء به امر اول است یا دوم چه فرقی دارد.

محقق خراسانی می فرماید: بحث ما در اینکه آیا قضاء به امر اول است یا امر دوم، بحث در دلالت است؛ این در حالی است که بحث ما در مبحث اجزاء، بحثی عقلی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۰.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که در امر چهارم مطرح کردیم در اینجا نیز جاری می شود و آن اینکه اگر ماهیّت مسأله یکی است دیگر اینکه یکی را از طریق دلالت لفظی و دیگری را از طریق دلالت عقلی بررسی می کنیم موجب دو تا شدن مسأله نمی شود.

دیگر اینکه این دو مسأله کاملا با هم متفاوتند زیرا بحث در اجزاء، بحث از اتیان مأمور به است. ولی آن مسأله، سخن در ترک مأمور به می باشد. بنا بر این هیچ ما به الاشتراکی در این دو مسأله نیست تا دنبال فرق بین آن دو باشیم.

در بحث اجزاء سه مبحث (۱) عمده وجود دارد:

هل اتیان المأمور بالامر الواقعی مجز او لا ـ یعنی اگر کسی نماز را با طهارت مائیه خوانده است آیا امر ساقط می شود یا نه. خواهیم گفت که یقینا مجزی خواهد بود.

هل اتیان المأمور بالامر الاضطراری (واقعی ثانوی) مجز او لا؟ یعنی اگر کسی به طهارت مائیه دسترسی نداشت و با طهارت ترابیه نماز خواند و بعد آب پیدا کرد آیا مجزی از اعاده و قضاء هست یا نه.

هل اتیان المأمور بالامر الظاهری مجز او لا؟ مثلا لباس من بیش از مقدار مجاز نجس بود و بعد از نماز متوجه شدم.

اجزاء و تبدل امتثال به امتثال دیگر ۹۴/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجزاء و تبدیل امتثال به امتثال دیگر (۲) (۳)

الامر الخامس (۴) : بین این مسأله که آیا امتثال امر موجب اجزاء هست یا نه و بین مسأله ای که می گویند آیا قضاء به امر اول است یا احتیاج به امر جدید دارد چه فرقی است.

ص: ۵۳۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۴۰۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۳۹۵.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۸۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۴۰۰.

بعضی معتقدند که همان امر اول برای قضاء کافی است یعنی اگر نماز قضاء شد لازم نیست منتظر امر دوم باشد و همان امر اول برای خارج از وقت هم کافی است. در مقابل بعضی می گویند که امر اول ساقط شده است و قضاء به امر جدیدی احتیاج دارد.

محقق خراسانی قائل است که فرق بین این دو مسأله در این است که در ما نحن فیه از نظر عقلی بحث می کنیم و بحث جنبه ی علیت دارد که آیا امتثال یک شیء سبب سقوط آن می شود یا نه. ولی بحث قضاء جنبه ی استظهاری دارد یعنی آیه ای که دستور به نماز می دهد فقط دلالت بر داخل وقت دارد یا اینکه خارج از وقت را هم شامل می شود و در واقع بحث در اینجا نقلی است.

ما گفتیم که این سبب نمی شود که دو مسأله وجود داشته باشد بلکه باید یک مسأله باشد که دو مسیر برای آن وجود دارد یعنی گاه از طریق عقل بررسی می شود و گاه از طریق نقل.

به عقیده ی ما موضوع دو مسأله دو چیز جداگانه است و اصلا ما به الاشتراک بین دو مسأله بسیار کم است. در ما نحن فیه مسأله در جایی است که امتثال واقع شده است ولی در مسأله ی قضاء، سخن در جایی است که فرد امتثال نکرده است.

به بیان دیگر بین دو مسأله عموم و خصوص من وجه است. اگر کسی نماز صبح را ترک کند در اینجا مسأله ی قضاء مطرح می شود که آیا تابع امر اول است یا امر جدید و اجزاء در اینجا جاری نیست.

ص: ۵۳۷

اگر کسی نماز صبح را بخواند، إجزاء در آن مطرح می شود و مسأله ی تبعیت قضاء از اداء در آن راه ندارد.

در یک جا با هم جمع می شوند و آن جایی است که کسی نماز صبح را با طهارت ترابیه بخواند که بحث می شود که آیا إجزاء و سقوط امر محقق شده است و از آن طرف مسأله ی تبعیت اداء از قضاء نیز جاری می شود زیرا نماز صبح با طهارت مائیه را ترک کرده است.

اذا علمت هذا محقق خراسانی قائل است که باید در سه موضع (۱) بحث کنیم:

امتثال امر واقعی

امتثال امر اضطراری (مانند تیمم) به این گاه واقعی ثانوی می گویند.

امتثال امر ظاهری (خیال کنم عبایم پاک است و بعد از نماز متوجه شوم که نجس بوده است.)

الموضع الاول: هل امتثال امر الواقعی مجز او لا؟ (۲)

حکم در این مسأله بسیار واضح است و امتثال امر واقعی باید مجزی خودش باشد زیرا اگر مجزی نباشد به یکی از سه علت است:

یا فرد آن را امتثال نکرده است که فرض این است که امتثال کرده است.

غرض مولی حاصل نشده باشد که آن هم خلف فرض است زیرا غرض مولی قائم است با امتثال امر واقعی و من هم آن را امتثال کرده ام.

مولی اراده ی گزاف داشته باشد یعنی با اینکه غرض او تحصیل شده است همچنان عمل را مجزی نداند و از عبد بخواهد که دوباره امتثال کند و حال آنکه در ما نحن فیه مولی حکیم است و چنین اراده ای ندارد.

ص: ۵۳۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۱.

حتی امتثال امر اضطراری موجب سقوط آن امر اضطراری است (با امر واقعی کاری نداریم.)

امتثال امر ظاهری نیز موجب سقوط امر ظاهری است. خلاصه اینکه امتثال هر امری موجب سقوط خودش است. زیرا اگر ساقط نشود به یکی از آن سه علت است که همه منتفی می باشند.

محقق خراسانی از عنوان کردن این مسأله که حکم در آن واضح است غرضی داشته است و آن اینکه انسان آیا می تواند امتثال را به امتثال دیگر تبدیل کند؟

محقق خراسانی می فرماید: این مسأله سه صورت دارد:

امتثال محقق شده است ولی غرض اقصی حاصل نشده است. و فقط غرض ادنی حاصل شده است. مثلا مولی تشنه است و من آب آورده ام. غرض ادنی تمکن مولی از آب خوردن است ولی غرض اقصی رفع عطش مولی است که حاصل نشده است. در اینجا من می توانم یک آب دیگر بیاورم مثلا آب اول در ظرف سفال است و دومی در ظرف بلور.

اگر آب آورده شود ولی قبل از نوشیدن مولی، آب بریزد که در اینجا نیز می توانم امتثال دیگری انجام دهم زیرا غرض اقصی حاصل نشده است.

مولی آب را نوشید و عطش او برطرف شده است که در این صورت معنا ندارد که امتثال دیگری انجام شود.

خلاصه اینکه در دو صورت اول می توان امتثال دیگر کرد ولی در صورت سوم نمی شود. شواهدی نیز برای این مورد در روایات هست. مثلا اگر کسی نماز فرادی بخواند می تواند دوباره همان را با جماعت بخواند. یا روایت است که اگر کسی نماز آیات می خواند و از نماز فارغ شده است ولی هنوز قرص ماه باز نشده می تواند یک نماز دیگر بخواهد. یا اینکه اگر کسی حج خود را با جماع فاسد کند باید حج دیگر نیز بیاورد.

اما اگر نـدانیم که مـورد از کـدام یـک از سه صورت فوق است رجـاء می توان یـک فرد دیگر را هم آورد. شاهـد آن همـان روایاتی است که بیان کردیم.

به نظر مـا: این مسأله سـالبه به انتفـاء موضوع است. اما در صورت اولی که غرض ادنی حاصل شـده است و مولی هنوز آب را ننوشـیده است. من امر را امتثال کرده ام و دیگر امر وجود ندارد تا امتثال شود. اگر آب دیگری آورده شود نام آن دیگر امتثال نیست. آوردن آب در ظرف سفال موجب امتثال می شود.

اما در شق دوم که آب را آورده ام و مولی متمکن از آب شـده است ولی آب قبل از نوشـیدن ریخته است. در اینجا بایـد آب دیگر بیـاورم ولی نه از بـاب تبـدیل امتثال به امتثال دیگر بلکه به سـبب اینکه غرض مولی حاصل نشـده است. زیرا ما همیشه به دنبال امر مولی نیستیم بلکه به دنبال غرض مولی هستیم. مثلا حوض بزرگی است که فرزنـد مولی در آن افتاده است و در حال غرض شـدن می باشـد و مـولی هم توجه نـدارد. در اینجـا امری وجود نـدارد ولی علم به غرض دارم و آن اینکه مولی راضـی نیست کودک او در آب غرق شود. اگر فرزنـد را نجات دهم سـخن از امتثال نیست بلکه سـخن از علم به غرض مولی و تأمین غرض اوست.

در شق سوم که همه قبول دارند که غرض تأمین شده است و امتثال دیگر در آن معنا ندارد.

بقی الکلام در روایاتی (۱) که به آنها استدلال شده است:

ص: ۵۴۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۳.

روایـاتی است که مبنی بر اینکه اگر کسـی نماز خود را فرادی خوانـده است می توانـد آن را دوباره با جماعت بخوانـد. یا اگر کسـی با همسـرش در حج نزدیکی کند حج فاسد می شود. یا اگر کسـی در خانه ی خودش نماز بخواند بعد به مسـجد رود و می بینـد مخـالف در آنجـا نماز می خوانـد از باب تقیه با او نیز نماز بخوانـد که برای هر رکعت بیست و پنـج رکعت ثواب می برد. یا اینکه اگر کسی نماز آیات را بخواند و بعد از اتمام هنوز ماه یا خورشید گرفته باشد آن را دوباره بخواند.

گفته شده است که این روایات از قبیل تبدیل امتثال به امتثال دیگر است.

امام قـدس سـره راه دیگری در پیش گرفته است و آن را از قبیل تبدیل فردی به فرد دیگر می دانست نه تبدیل امتثالی به امتثال دیگر.

به نظر ما نه از باب تبدیل امتثالی به امتثال دیگر است و نه از قبیل تبدیل فردی به فرد دیگر است بلکه از این باب است که نماز خواندن استحباب نفسی یا حج را دوباره انجام دادن وجوب نفسی دارد. امر اول در هر صورت از بین رفته است.

۱- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ غَشِيَ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ قَالَ جَاهِلَيْنِ أَوْ عَالِمَيْنِ قُلْتُ أَجِبْنِي فِي الْوَجْهَيْنِ جَمِيعاً قَالَ إِنْ كَانَا جَاهِلَيْنِ اسْتَغْفَرَا رَبَّهُمَا وَ مَضَيَا عَلَى حَجِّهِمَا وَ لَيْسَ عَلَيْهِمَا شَيْءٌ وَ إِنْ كَانَا عَالِمَيْنِ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي أَحْدَثَا فِيهِ وَ عَلَيْهِمَا بَدَنَةٌ وَ عَلَيْهِمَا الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ فَإِذَا بَلَغَا الْمَكَانَ الَّذِي أَحْدَثَا فِيهِ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَقْضِيَا نُسُكَهُمَا وَ يَرْجِعَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي أَصَابَا فِيهِ مَا أَصَابَا قُلْتُ فَأَيُّ الْحَجَّتَيْنِ لَهُمَا قَالَ الْأُولَى الَّتِي أَحْدَثَا فِيهَا مَا أَحْدَثَا (حج اولی واجب بوده است) وَ الْأُخْرَى عَلَيْهِمَا عُقُوبَةٌ (و حج دوم از باب عقوبت می باشد.) (۱)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۳۷۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يُصَلِّي صَلَاةً فَرِيضَةً فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يُصَلِّي مَعَهُمْ صَلَاةً تَقِيَّةً وَ هُوَ مُتَوَضِّئٌ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْساً وَ عِشْرِينَ دَرَجَةً فَارْغَبُوا فِي ذَلِكَ (۱)

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلَاةُ الْكُسُوفِ إِذَا فَرَغْتَ قَبْلَ أَنْ يَنْجَلِيَ فَأَعِدْ (۲) (۳) ممکن است گفته شود که (فَأَعِدْ) ظهور در امر اول دارد یعنی اعاده به معنای امتثالی بعد از امتثال است.

ولی جواب آن این است که این از باب مشاکله و به معنای مجاز است و الا اعاده ی حقیقی در اینجا وجود ندارد. مشاکله یعنی اگر چیزی در مصاحبت چیزی بیاید تعبیر دومی مانند اولی می شود. مثلا کسی به دیگری می گوید که در روز جمعه منزل ما بیایید تا غذایی برای شما بپزیم و من در جواب می گویم: به جای آن برای من یک قبا بپزید. قبا دوختنی است ولی از باب مشاکلت آن گونه گفته شده است.

در مطول آمده است:

قالوا اقترح شیئا نُجد لک طبخه قلتُ اطبخوا لی جبه و قمیصا (۴)

در قرآن نیز آمده است: (وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ) (۵)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۳۰۲، ابواب صلاه الجماعه، باب۶، شماره۱۰۷۲۸، ح۱، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۷، ص۴۹۸، ابواب صلاه الکسوف، باب۸، شماره ۹۹۵۵، ح۱، ط آل البیت.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۴.
۴- کتاب المطول، سعدالدین التفتازانی، ج۱، ص۴۲۲.
۵- آل عمران/سوره۳، آیه۵۴.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ امر اضطراری (۱) می رویم که آیا موجب سقوط امر واقعی هست یا نه. یعنی اگر کسی در وقت مضطر شد و بعد در داخل وقت و یا خارج آن واجد ماء شد آیا امر واقعی ساقط می شود یا نه. البته باید توجه داشته باشیم که امر اضطراری یقینا موجب امر خودش می باشد و هم باید داخل وقت را بحث کنیم و هم خارج وقت را. به تعبیر علماء اگر آب در داخل وقت یافت شود به آن صورت غیر مستوعب می گویند و اگر در خارج وقت گیرش بیاید به آن، صورت مستوعب می گویند.

محقق خراسانی چهار صورت برای آن تصویر کرده است.

اجزاء ۹۴/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجزاء (۲) (۳)

بحث در اجزاء است و باید در چند مقام بحث کنیم و اکنون به مقام دوم رسیده ایم. مقام اول در مورد این بود که امتثال هر امری چه واقعی باشد یا اضطراری و یا ظاهری موجب سقوط همان امر است.

در مقام دوم بحث در این است که آیا امتثال امر اضطراری (واقعی ثانوی) (۴) سبب سقوط امر اختیاری می شود یا نه. مثلا اگر کسی با تیمّم نماز بخواند و بعد آب پیدا کند آیا این موجب سقوط امر اختیاری می شود یا اینکه وقتی آب پیدا کرد باید دوباره وضو بگیرد و نماز بخواند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۹۵.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۱.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۵.

عذر گاه غیر مستوعب است یعنی فرد در بخشی از وقت فاقد آب است ولی در بخش دیگر قبل از آنکه وقت تمام شود آب پیدا می کند و گاه مستوعب است یعنی در کل وقت، آب یافت نمی شود.

ابتدا عذر غیر مستوعب را بحث می کنیم البته باید توجه داشت که منظور این نیست که من بدانم مستوعب نمی باشد بلکه در واقع مستوعب نباشد:

محقق خراسانی ثبوتا چهار صورت را بحث می کند و بعد آن را در مقام اثبات بحث می نماید. مراد از ثبوت این است که آیا نماز اضطراری وافی به مصلحت امر اختیاری هست یا نه. اثبات در مورد دلالت دلیل است یعنی آیه ی (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا

صَعیداً طَیِّبا) (۱) تا چه حد دلالت دارد.

الصوره الاولی: گاه نماز با تیمّم در حالت اضطرار وافی به مصلحت نمازی است که در حال اختیار و با طهارت مائیه خوانده می شود. یعنی نمازی که با وضو باشد اگر قربان کلی تقی می باشد به همان اندازه نماز با تیمّم این خصوصیت را دارد.

الصوره الثانیه: نماز با تیمّم وافی به مصلحت نماز با طهارت مائیه نیست ولی اگر نماز را با تیمّم بخوانیم دیگر نمی توانیم نماز را با طهارت مائیه بخوانیم. یعنی در عالم ثبوت نمی توان بین آن دو جمع کرد و بین آنها گویا یک نوع تعارض و تضاد وجود دارد.

آیت الله شیخ محمد علی کرمانی که از اساتید بود هنگام تدریس این بخش از کفایه مثال خوبی می زد و می گفت: کسانی که شکم درد داشتند هم می توانستند مسهل بخورند و هم جوشانده. مسهل کاملا اثر می کرد ولی جوشانده اثرش کم بود ولی اگر کسی آن را می خورد اجازه نداشت مسهل بخورد زیرا موجب بروز مشکلاتی در فرد می شد.

ص: ۵۴۴

۱- نساء/سوره۴، آیه۴۳.

الصوره الثالثه: همان صورت ثانیه یعنی نماز با طهارت ترابیه وافی نیست ولی مزاحم با طهارت مائیه نیز نمی باشد. بنا بر این اگر کسی در اول وقت نماز را با طهارت ترابیه خواند و بعد در داخل وقت آب پیدا کرد می تواند نماز را با طهارت مائیه بخواند.

الصوره الرابعه: مصلحت ترابیه وافی به مصلحت مائیه نیست اما آن مقدار که مصلحت ترابیه کمتر دارد مشکل ساز نیست و واجب نیست که انسان آن را حتما احراز کند.

تمامی صور فوق را باید از نظر اجزاء و از نظر بدار بررسی کنیم.

اما الصوره الاولی: مصلحت طهارت ترابیه با مائیه یکسان است.

واضح است که چنین نمازی مجزی است.

در بدار باید تفصیل داد یعنی نماز مضطر آیا مطلقا وافی به مصلحت است یا زمانی وافی است که فرد از تحصیل آب در وقت مأیوس شود مثلا در آخر وقت باشد.

البته باید توجه داشت که مراد از غیر مستوعب بودن این نیست که من بدانم غیر مستوعب است بلکه مراد این است که در واقع مستوعب نیست ولی من جاهل به استیعاب و عدم آن هستم.

اما الصوره الثانیه: نماز مضطر وافی به مصلحت صلاه مختار نیست اما اگر نماز مضطر را بیاوریم نمی توانیم نماز را با طهارت واقعیه بخوانیم.

حکم بدار در آن این است که بدار در آن جایز نیست زیرا اگر نماز مضطر آورده است دست ما از غرض بالاتر که طهارت مائیه است کوتاه می شود در نتیجه عقل می گوید نباید عمدا بدار کرد و مصلحت بالاتر را از دست داد.

اما در مورد اجزاء می گوییم: اگر نماز مضطر اتیان شود مجزی است البته اگر قصد امتثال بتواند از فرد متمشّی شود. علت مجزی بودن این است که اگر کسی آن را بیاورد دیگر نمی تواند نماز با طهارت مائیه را بیاورد.

اما الصوره الثالثه: مصلحت نماز مضطر وافی به نماز اختیاری نیست ولی آن مقدار که کم دارد لازم الاحراز می باشد و می توان نماز با طهارت مائیه را نیز آورد.

این نماز مجزی نیست و بعد از یافتن آب باید آن را دوباره خواند.

بدار نیز جایز است.

بنا بر این فرد در اینجا مخیّر است در اول وقت نماز را با تیمّم بخواند و در آخر وقت که آب را پیدا کرد آن را تکرار کند و یا اینکه منتظر بماند در آخر وقت نماز را با طهارت مائیه بخواند.

اما الصوره الرابعه: محقق خراسانی در اینجا هرچند قائل است که مجزی است ولی گفته است که بدار در اینجا متعین است.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی در صورت چهارم ظاهرا اشتباه کرده است. در اینجا یقینا اجزاء هست اما نمی دانیم چرا ایشان بدار را متعین می داند. زیرا واضح است که انسان می تواند صبر کند و در آخر وقت بخواند. به همین دلیل محشین در حاشیه ی کفایه قائل شده اند که محقق خراسانی اشتباه کرده است و به جای اینکه بگوید یستحب البدار قائل شده است که بدار متعین است. بدار مستحب است زیرا نماز در اول وقت فضیلت دارد و چه بسا نماز اول وقت با تیمّم دارای مصلحت بیشتری نسبت به نماز آخر وقت با طهارت مائیه دارد.

محقق خوئی (۱) نیز اشکال دیگری به صورت سوم دارد و آن اینکه می فرماید: اگر نماز مضطر را فرد بخواند و بعد از یافتن آب آن را دوباره بخواند این علامت آن است که نماز مضطر فاقد مصلحت است و بر چنین چیزی نمی توان امر کرد. بنا بر این فرد باید صبر کند و فقط آخر وقت نماز را بخواند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۷.

یلاحظ علیه: نمازی که فرد می خوانـد فاقـد مصـلحت نیست بلکه مصـلحت ناقصه دارد و به همان انـدازه قربان کل تقی است. محقق خوئی گویا تصور کرده است که نماز مزبور صد در صد بی اثر و فاقد مصلحت است.

تم الکلاـم فی مقـام الثبوت (یعنی چهـار صورت در آن تصویر کردیم.) به فرموده مرحوم امـام قـدس سـره این صورت ها علم غیب است یعنی از کجا بدانیم که حال کدام قسم مد نظر شارع است تا بر اساس آن سخن بگوییم.

اکنون محقق خراسانی به سـراغ مقام اثبات می رود و ادله را بررسـی می کند. ابتدا می گوید که آیا دلیل بدل (نماز با طهارت ترابیه) اطلاـق دارد یا نه. یعنی آیا اطلاق دارد که هم مسـتوعب و هم غیر مسـتوعب را شامل شود یعنی آیه ی (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّبا) (۱) آیا اطلاق دارد بگونه ای که هم داخل وقت و هم خارج از وقت را شامل شود یا نه. اگر اطلاق داشته باشـد مسـلما مجزی است زیرا برای ما دو نماز واجب نیست و فقط یک نماز واجب است و آن را هم خوانده ایم. زیرا یک امر بیشتر نداشتیم و ما هم همان یک امر را امتثال کرده ایم.

حتی می توان گفت که اطلاق از زاویه ای دیگر صورت اول و چهارم را شامل می شود.

اما اگر آیه اطلاق نـداشت و در مقام بیان، استیعاب و عـدم آن نداشت در اینجا چون دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه می شود به سـراغ اصـل عملی می رویم و برائت جـاری می کنیم زیرا شـک می کنیم که علاوه بر نمازی که خوانـدیم نماز دیگری هم واجب است یا نه و اصاله البرائه را جاری می کنیم.

۱- نساء/سوره۴، آیه۴۳.

نقول: محقق خراسانی عالم ثبوت که نوعی علم غیب بود را آن همه بحث کرده است ولی عالم اثبات که نتیجه ساز است را سریع تمام کرده است.

باید هم اطلاق بدل را در نظر گرفت و هم اطلاق مبدل را. اطلاق مبدل عبارت است از: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ) (۱)

بحث اخلاقی:

امام صادق علیه السلام می فرماید: أَفْضَلُ الْعِبَادَهِ الْعِلْمُ بِاللَّهِ وَ التَّوَاضُعُ لَهُ. (۲)

باید دید که مراد از (العلم بالله) چیست زیرا همه علم به خداوند دارد حتی اگر بعضی با زبان منکر خداوند باشند وقتی کارشان به مشکل بر می خورد در باطن خود به خدا متوسل می شوند: (فَإِذا رَکِبُوا فِی الْفُلْکِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ) (۳) بنا بر این در طول تاریخ زندگی بشر انسانی یافت نمی شود که از صمیم دل منکر خدا باشد.

مراد از علم در روایت فوق کسی است که با علم خود، تسلیم خداوند باشد و بداند عالم محضر خداست از این رو در ادامه ی حدیث آمده است که باید در مقابل خداوند تواضع کند. عالم محضر خداست و خداوند در آن حاضر است ولی حضور او مکانی نیست بلکه قیومی است. اگر انسان چنین علمی به خداوند باشد دیگر گناه نمی کند. انسان اگر بداند که انسان دیگری مراقب اوست گناه نمی کند چه برسد به خداوند متعال که در همه جا با انسان است: (ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَهٍ إِلاَّ هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنی مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ ما کانُوا) (۴)

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۸، ص۲۴۷، ط بیروت.

۳- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۶۵.

۴- مجادله/سوره۵۸، آیه۷.

این همان است که انسان هنگام گناه کردن بداند که خدا او را می بیند: (أَ لَمْ یَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ یَری) (۱)

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع لَأَنْسُبَنَّ الْإِسْلَامَ نِسْبَهً لَا یَنْسُبُهُ أَحَدٌ قَبْلِی وَ لَا یَنْسُبُهُ أَحَدٌ بَعْدِی إِلَّا بِمِثْلِ ذَلِکَ إِنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ التَّسْلِیمُ (۲)

این علم غیر از علم حصولی است بلکه نوعی ادراک قلبی است که انسان خدا را در همه جا حاضر ببیند و در مقابلش تواضع کند.

امر اضطرار ۹۴/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امر اضطراری

بحث در مورد امر اضطراری است یعنی آیا امتثال امر اضطراری (۳) (طهارت ترابیه) مغنی از امتثال امر اختیاری (طهارت مائیه) هست یا نه.

محقق خراسانی قائل است که اگر امر اضطراری دارای اطلاق باشد مجزی است. معنای اطلاق این است که دلیل تیمّم که می فرماید: (فَتَیَمَّمُوا صَعیداً طَیِّباً) (۴) اطلاق داشته باشد و هم جایی که در تمام وقت فاقد آب باشد را شامل شود و هم در جایی که در اثناء وقت آب پیدا شود.

نقول: ایشان دو صورت را مطرح کرده است و حال آنکه ما سه (۵) صورت داریم:

گاه امر اضطراری (بدل) اطلاق دارد ولی امر اختیاری (مُبدَل) اطلاق ندارد.

گاه امر مبدل اطلاق دارد ولی امر بدل اطلاق ندارد.

هیچ کدام اطلاق ندارند.

ص: ۵۴۹

۱- علق/سوره۹۶، آیه۱۴.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۴۵، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۵.

۴- نساء/سوره۴، آیه۴۳.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۰۸.

محقق خراسانی اولی و سومی را مطرح کرده است.

اطلاق در ناحیه ی بدل یعنی فقدان ماء چه در تمام وقت باشد یا در بعضی از وقت کافی است که انسان به سراغ تیمّم رود.

اما اطلاق در ناحیه ی مبدل به این معنا است که اگر در تمام وقت آب داشتیم باید وضو بگیریم و حتی اگر در بعضی از وقت آب داشتیم باز هم باید صبر کنیم و بعد از یافتن آب وضو بگیریم. بنا بر این این دو اطلاق با هم در تعارض هستند زیرا بر اساس اطلاق بدل، عذر غیر مستوعب عذر است ولی اطلاق در مبدل می گوید که عذر غیر مستوعب عذر محسوب نمی شود. بنا بر این اگر در اول وقت کسی تیمّم کند و قبل از انقضاء وقت آب پیدا کند اگر مبدل اطلاق داشته باشد، نماز فرد باطل است.

اگر بدل اطلاق دارد ولی مبدل اطلاق ندارد آیه ی تیمّم می گوید عذر چه مستوعب باشد یا غیر مستوعب عذر حاصل است بنا بر این نماز فرد صحیح است.

در این صورت هم ما و هم محقق خراسانی قائل هستیم که نماز صحیح است ولی با این فرق که محقق خراسانی قائل به تعدد امر است ولی ما قائل به وحدت امر می باشیم و می گوییم که مولی فقط به جامع امر کرده است غایه ما فی الباب کیفیت این امر نسبت به افراد مختلف است. مثلا کسی که می تواند بایستد ایستاده نماز می خواند و کسی که قدرت قیام ندارد نشسته و یا به شکل خوابیده نماز می خواند. هکذا کسی که متمکن از آب است با وضو و الا با تیمّم نماز می خواند. ما در مورد امر به جامع در بحث صحیح و اعم صحبت کردیم. به هر حال، چون احوال مکلفین مختلف است کیفیت امر هم مختلف می باشد و الا ـ اصل امر یکسان است. حال که یک امر بیشتر در کار نیست آن را به آنچه در سابق گفتیم ضمیمه می کنیم که امتثال هر امری مجزی از خودش است.

ص: ۵۵۰

علماء غالبا سخن از دو امر به میان می آورند و بعد می سنجند که مصلحت امر اضطراری آیا به مقدار امر اختیاری هست یا نه و اگر نباشد آیا لازم الاستیفاء هست یا نه و مانند آن. ولی با قول ما که یک امر بیشتر وجود ندارد جای این بحث ها نمی باشد.

الصوره الثانیه: اگر دلیل مبدل اطلاق داشته باشد ولی دلیل بدل اطلاق نداشته باشد. یعنی آیه ی تیمّم مهمل است و لسان ندارد که هم مستوعب را شامل شود و هم غیر مستوعب را ولی آیه ی وضو اطلاق دارد یعنی می گوید که نماز باید با طهارت مائیه باشد چه فرد در تمام وقت واجد ماء باشد یا در بعضی از وقت. در اینجا اگر فرد در اثناء وقت واجد آب شود نمازی که خوانده است مجزی نیست.

الصوره الثالثه: جایی که هیچ یک از دلیل بدل و مبدل اطلاق نداشته باشد. در اینجا دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه است و باید دید کسی که اول وقت با تیمّم نماز خوانده است و در اثناء وقت آب را پیدا کرده است چه باید کند. البته بحث در جایی است که فرد یقین ندارد که تا آخر وقت آب پیدا می کند و الا باید صبر کند.

در اینجا محقق خراسانی قائل به برائت است به این بیان که در اول وقت امر اضطراری فعلی است و امر واقعی فعلی نیست. بعد که فرد در وقت، واجد آب می شود شک می کند که امر اختیاری که شأنی بود آیا فعلی شده است یا نه در نتیجه برائت جاری می شود.

ص: ۵۵۱

یلاحظ علیه:

اولا اینکه امر اضطراری فعلی بود محل بحث است زیرا فرض این است که نه دلیل بدل اطلاق دارد نه مبدل بنا بر این از کجا می توان فهمید که امر اضطراری فعلی است؟ شاید لازم بود اگر انسان واجد آب نیست تا آخر وقت صبر کند و اگر واجد آب نشد بعد تیمّم کند.

ثانیا: طبق مبنای ما یک امر که روی جامع رفته است بیشتر وجود ندارد.

و ان شئت قلت: مرجع الشک هنا الی الشک الی دوران الامر بین التعیین و التخییر. در سابق در مورد آن گفتیم که در این مورد تعیین اولی است. مثلا کسی گناهی کرده است ولی نمی داند آیا باید معینا شصت روز روزه بگیرد یا بین صوم و اطعام مخیّر است. در اینجا باید امر معین را اخذ کند زیرا امتثال محتمل التعیین قطعی البرائه است. اما اگر شق دیگر را امتثال کند یعنی شصت مسکین را اطعام کند شک در برائت دارد و اشتغال یقینی مستلزم یقین به برائت است.

در ما نحن فیه نیز فرد نمی داند آیا متعینا باید صبر کند تا آخر وقت بعد اگر آب گیرش نیامد تیمّم کند یا اینکه مخیّر است صبر کند و یا اینکه در اول وقت تیمّم کند. اگر صبر کند و بعد اگر واجد آب نشد تیمّم کند یقینا مجزی است ولی اگر در اول وقت تیمّم کند ممکن است مجزی نباشد زیرا چون دلیل بدل و مبدل هر دو مجمل است و شاید تیمّم در اول وقت اصلا امر نداشته باشد.

تا اینجا بحث در جایی بود که عذر ما غیر مستوعب باشد.

ص: ۵۵۲

الصوره الثانیه: موردی که عذر مستوعب باشد یعنی در تمام [1] وقت عذر باقی بود و ما واجد ماء نبودیم.

در اینجا نیز دو قابل تصور است:

دلیل بدل اطلاق ندارد.

دلیل بدل اطلاق دارد.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم و البته باید دانست که بحث ما در اصول بر اساس قواعد است نه روایات. روایات را باید در فقه بررسی کرد.

اجزاء در امر اضطراری و ظاهری ۹۴/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجزاء در امر اضطراری و ظاهری

ابتدا مطلبی را که در جلسه ی گذشته گفتیم تکمیل می کنیم.

فرض می کنیم جایی است که نه دلیل بدل اطلاق دارد تا غیر مستوعب را شامل شود و نه دلیل مبدل اطلاق دارد تا بگوید عذر باید در تمام وقت وجود داشته باشد اما اگر در بعض وقت عذر باشد را شامل نشود.

در اینجا محقق خراسانی می فرماید: اگر دلیل بدل و مبدل اطلاق نداشته باشد در اینجا ما به حکم فعلی اضطراری علم داریم و در امر واقعی شک داریم و حکم واقعی در این صورت شأنی می باشد. نتیجه اینکه حکم فعلی را اتیان می کنیم و اول وقت با تیمّم نماز را می خوانیم هرچند و در آخر وقت کشف می شود که دسترسی به آب خواهیم داشت.

اما نسبت به امور واقعی چون شک در فعلیت آن داریم در آن برائت جاری می کنیم.

یلاحظ علیه:

اولا: از کجا مشخص می شود که حکم اضطراری فعلی است؟ زیرا دلیل بدل که آیه ی تیمّم است اطلاق ندارد تا عذر غیر مستوعب را شامل شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۱۲.

ثانیا: امر بین تعیین و تخییر دائر است یعنی شک دارم که آیا واجب در مورد من این است که تا آخر وقت صبر کنم تا شاید به

آب دسترسی داشته باشد یا اینکه مخیّر هستم یا الآن نماز بخوانم و یا در آخر وقت. عقل می گوید: اولی که صبر کردن است قطعی البرائه است ولی اول وقت خواندن چنین نیست و نمی تواند قطعا ذمه ی را بریء کند. در دوران امر بین تعیین و تخییر عقل می گوید باید تعیین را اخذ کرد که قطعی البرائه است.

امام قدس سره در تهذیب الاصول کلام محقق خراسانی را توجیه می کند به این گونه که در کلام ایشان تصرف مختصری می کند. محقق خراسانی قائل بود که علم به حکم فعلی و دلیل اضطراری داریم ولی امام قدس سره به جای «علم» از کلمه ی «احتمال» استفاده کرده است یعنی احتمال می دهیم که در اول وقت، امر اضطراری فعلی باشد. بنا بر این رجاء نماز را می خوانیم بعد در آخر وقت که به آب دسترسی پیدا کردیم شک می کنیم که آن امر شأنی فعلی شده است یا نه که با مقراض برائت آن را حذف می کنیم.

البته امام این بخش از کلام محقق خراسانی را قبول دارد که حکم واقعی در اول وقت شأنی است.

یلاحظ علیه: فرمایش ایشان در یک صورت صحیح است و آن زمانی است که فرد در اول وقت نماز را بخواند زیرا در اینجا فرد، آنی را که احتمال فعلیت داشت آورد و آنی که شأنی بود را با برائت کنار گذاشتیم.

ولی اگر بحث را قبل از آوردن نماز تصور کنیم در این صورت امر دائر بین تعیین و تخییر است یعنی در اول وقت که هنوز نماز را نخوانده نمی داند وظیفه اش تعیین است یا تخییر. واضح است که عقلا باید صبر کند تا آخر وقت تا بداند دسترسی به آب دارد یا نه. البته این بر فرض این است که دلیل بدل اطلاق نداشته باشد. (که خوشبختانه اطلاق دارد.)

ص: ۵۵۴

تم الکلام فی العذر غیر المستوعب (از لحاظ ادبی غیر نباید الف و لام داشته باشد مانند (صِرٰاطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لاَ الضّٰالِّینَ) (۱) و یا مانند (لا یَسْتَوِی الْقٰاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ) (۲) زیرا «غیر» ممحض در ابهام است.)

و اما الکلام فی العذر المستوعب:

یعنی از اول اذان ظهر تا مغرب دسترسی به آب وجود ندارد. در اینجا نیز سه صورت قبل قابل تصور است:

دلیل بدل که تیمّم است اطلاق دارد و عذر مستوعب را شامل می شود.

دلیل مبدل اطلاق دارد.

دلیل بدل و مبدل هیچ یک اطلاق ندارند.

تصویر سه صورت فوق ذهنی است و الا واقعیت غیر آن است.

اما الصوره الاولی: این قسم قابل تصور است. طبق این قسم نماری که فرد با تیمّم می خواند مسلما صحیح خواهد بود. چه قائل به تعدد امر شویم و چه قائل به وحدت امر شویم.

البته اصولیون غالبا به تعدد امر قائل هستند: یک امر به اضطراری می خورد و امر دیگر به اختیاری ولی طبق مبنای ما یک امر بیشتر نیست و همان امر به جامع مانند ارکان اربعه می باشد.

اجزاء در این قسم برای این است که اگر مجزی نباشد

باید به سبب فوتِ واقع باشد یعنی اگر تیمّم جایز نباشد فرد باید نمازش را قضا کند و قضا نیز فرع صدق فوت است کما اینکه در روایت آمده است: مَنْ فَاتَتْهُ فَرِیضَهٌ فَلْیَقْضِهَا کَمَا فَاتَتْه) (البته آنچه معروف است که می گویند: اقض ما فات کما فات، در روایات وجود ندارد.) ولی در ما نحن فیه فوت صدق نمی کند زیرا اگر مراد صلاه اضطراری که با تیمّم است مراد باشد، فرد آن را انجام داده است و اگر مراد فوت صلاه اختیاری باشد می گوییم چنین امری فعلیت ندارد و اگر هم مراد فوت مصلحت باشد ما علم به فوت مصلحت نداریم زیرا نماز با طهارت ترابیه هم معراج مؤمن است و هم قربان کل تقی. همین مقدار که احتمال دهیم نماز با طهارت ترابیه بتواند در مصلحت جانشین نماز اختیاری و با طهارت مائیه شود دیگر علم قطعی به فوت حاصل نمی شود. بله احتمال فوت مصلحت باقی است ولی علم به آن وجود ندارد و حال آنکه در قضاء، علم به فوت شرط است.

۱- فاتحه/سوره۱، آیه۷.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۹۵.

امـا الصوره الثـانيه: اين قسم نمى توانـد تصور شود و تشـريعا محـال و لغو است زيرا اگر واقعـا دليل مبـدل اطلاق داشـته باشـند معنايش اين است كه شارع فقط طهارت مائيه را مى خواهـد و طهارت مائيه شـرط واقعى است و مانند ركوع و سـجود در نماز مى باشـد كه در هر صورت بايـد آورده شونـد. يعنى حتى اگر در تمـام وقت دسترسـى به آب ممكن نباشـد همچنان شـرطيت طهارت مائيه به قوت خودش باقى است. طبق اين بيان، آيه ى تيمّم بايـد كاملا كنار گذاشـته شود و بايـد از باب سالبه به انتفاء موضوع باشد.

اما الصوره الثالثه: اين صورت نيزماننـد صورت دوم، تشـريعا محال و لغو است. اگر دليل بدل اطلاق نداشـته باشد يعنى آيه ى وضو نسبت به عذر مستوعب ساكت باشد

زيرا اگر آيه ى وضو نسـبت به مسـتوعب ساكت است مى پرسيم نسبت به غير مستوعب ساكت است يا نه. اگر ساكت نباشد و اطلاق داشـته باشـد مى گوييم اين از باب ترجيـح مرجوح بر راجـح است زيرا چگونه مى شود كه در مورد عذر غير مسـتوعب ساكت نباشد و امر به تيمّم كند ولى در مورد عذر مستوعب ساكت باشد.

اما اگر نسبت به هر دو ساكت باشد مى گوييم: آيه ى تيمّم را بايد در اين صورت كاملا كنار گذاشت و تشريع آن لغو باشد.

تم الكلام فى الامر الاضطرارى

الموضع الثالث: اوامر ظاهريه

مثلا نماز را با اصول عمليه بخواند و با اصول عمليه اجزاء و شرايط را احراز كند. مثلا كسى با عبا به عنوان كل شىء طاهر نماز خوانـد و بعـد متوجه شـد كه عبـاى او نجس بوده است. يـا مثلاـ عباى من در سابق پاك بود و الآن با استصـحاب طهارت نماز خواندم و بعد متوجه شدم نجس بوده است. علماء در اينجا نيز قائل به دو امر هستند ولى ما قائل به يك امر مى باشيم.

ص: ۵۵۶

محقق خراسانی این مسأله را در دو مرحله بحث می کند گاه آن را با توجه به امارات بررسی می کند و گاه با توجه به اصول عملیه. یعنی حکم ظاهری را اعم از امارات و اصول عملیه گرفته است. مثلا شک دارم عبایم طاهر است یا نه و دو شاهد عادل گفتند که طاهر است و بعد مشخص شد که نجس بوده است.

یا مثلا شک در شبهه ی حکمیه باشد مثلا شک داریم آیا سوره ی کامله در نماز، واجب است یا نه و دو شاهد عادل شهادت دهند که سوره ی کامله واجب نیست و بعد متوجه شویم که واجب بوده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بحث امارات را مطرح می کنیم و خواهیم گفت که احراز اجزاء و شرایط با اماره بعد از بروز تخلف از نظر محقق خراسانی، حضرت امام قدس سره و دیگران مجزی نیست ولی از نظر ما مجزی می باشد.

اجزاء در اوامر ظاهره ۹۴/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجزاء در اوامر ظاهریه

در ابتدای بحث اجزاء گفتیم که باید در سه مقام بحث کنیم:

امتثال امر واقعی

امتثال امر اضطراری

امتثال امر ظاهری

بحث در مقام سوم است و صاحب کفایه آن را در دو مقام بحث می کند:

امر ظاهری گاه توسط اصول عملیه ایجاد می شود. مثلا نماز را با اصل طهارت می خوانیم و بعد متوجه می شویم که لباس نجس بوده است.

گاه توسط امارات مانند خبر واحد و امثال آن بحث می شود. مثلا اماره قائم می شود که لباس پاک است و بعد مشخص می شود که نجس بوده است.

ص: ۵۵۷

محقق خراسانی ابتدا اصول عملیه را بحث می کند و بعد امارات را ولی ما ابتدا امارات را بحث می کنیم.

البته مخفی نماند که شیخ انصاری و حتی محقق خراسانی بر خلاف اصطلاح رفتار می کنند زیرا در اصول، غالبا، امر ظاهری را در اصول عملیه به کار می برند و در مورد امارات امر ظاهری گفته نمی شود زیرا اماره واقع را نشان می دهد نه ظاهر را

ولی شیخ و محقق خراسانی امر ظاهری را در مورد اماره نیز به کار می برند.

نکته ی دیگر این است که اگر در امارات بحث می کنیم بحث ما در اصل تکلیف نیست بلکه در اجزاء و شرایط و موانع و قواطع مکلف به است. بنا بر این اگر اماره بر اصل تکلیف قائم شود مثلا بگوید نماز جمعه واجب است و بعد مشخص شود که نماز ظهر واجب بوده است این از محل بحث ما خارج است. بحث در جایی است که عملی را که مأمور به است بیاوریم و در اجزاء و شرایط آن کم و زیادی رخ دهد. به عبارت دیگر سخن در جایی است که اطاعت امر خداوند صدق کند ولی در اجزاء و شرایط آن تغییری رخ دهد و الا اگر اصل اطاعت صدق نکند مانند مثال جمعه و ظهر، بحث اجزاء در آن وجود ندارد.

اذا عملت هذا فاعلم، محقق خراسانی و امام قدس سره اعتقاد دارند که اگر در اجزاء و شرایط به اماره عمل کردیم و بعد مشخص شد که اماره غلط بوده است عمل مجزی نیست و باید عمل را اعاده کرد.

مشکلی که این نظریه ایجاد می کند بسیار است مثلا اگر مجتهد بر اساس مفاد اماره به این نتیجه برسد که سوره ی کامل در نماز واجب نیست و بعد کشف خلاف شود هم خودش و هم مقلدینش باید نمازهای خود را اعاده کنند.

ص: ۵۵۸

عبارت محقق خراسانی در کفایه در دلیلی که ارائه می کند چنین است: لأن لسان الامارات لسان أنه ما هو الشرط واقعا فإن دلیل حجیته حیث کان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعی فبإرتفاع الجهل ینکشف أنه لم یکن کذلک بل کان لشرطه فاقدا.

صاحب کفایه می فرماید: اگر مجتهد در اجزاء و شرایط به اماره عمل کند و بعد مشخص شود که اماره اشتباه بوده است عملش باطل است زیرا ما به دنبال «لسان حجیّت» هستیم. لسان اماره این است که فرد، شرط واقعی را دارا است زیرا اماره از باب طریقیت و طریق به واقع حجّت است (بر خلاف اصول عملیه که وظیفه ی فرد را در مقام شک تعیین می کند.)

یا مثلا امام علیه السلام می فرماید: الْعَمْرِیُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّیَان (۱)

لسان این روایت و امثال آن این است که اماره آنی که شرط واقعی است را بیان می کند. از این رو بعد که کشف خلاف شده است مشخص می شود که اماره واقع را بیان نکرده است در نتیجه ما واجد شرط نبوده ایم و نماز و عمل ما باطل خواهد بود.

ما اضافه می کنیم: حجیّت اماره از باب طریقیت است و واقع را نشان می دهد بنا بر این وقتی کشف خلاف می شود مشخص می شود که اماره ای که به آن عمل می کردیم طریقیتی به واقع نداشته است و طریق به گمراهی بوده است. بنا بر این عمل ما مطابق واقع نمی باشد.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۳۰، ط دار الکتب الاسلامیه.

ما ابتدا دو مثال می زنیم و بعد دلیل محقق خراسانی را نقد می کنیم:

مثال اول: اگر مولایی به عبد خود بگوید که شربتی که اعصاب را تقویت می کند برایش درست کند و اجزاء آن را از فلان داروخانه دریافت کند. اگر عبد به سراغ پزشک داروخانه رود و اجزاء شربت را تک تک دریافت کند. حال اگر پزشک یک جزء را فراموش کند و عبد هم بر اساس دستور مولی شربت را بدون آن جزء تهیه نماید معذور خواهد بود و امر مولی اطاعت شده است.

به عبارت دیگر، مولی که می گوید به آنچه آن پزشک می گوید عمل کن، در اینجا یک نوع ملازمه ی عرفیه بین عمل به قول پزشک و امتثال وجود دارد.

مثال دوم: بنّایی وجود دارد و می خواهد مسجد بسازد اگر کارفرما بگوید که آن را زیر نظر فلان معمار بسازد و بنّا هم همان کار را کند اگر بعد مشخص شود که معمار در جایی اشتباه کرده است او معذور است.

بنا بر این دستور شارع به (صدّق العادل) موجب می شود که یک نوع ملازمه ای بین تصدیق عادل و امتثال وجود داشته باشد یعنی ظاهر آن این است که اگر طبق قول آن عادل عمل شود، امتثال حاصل شده است.

نتیجه اینکه: مولی مشاهده می کند که مثلا صد تا غرض دارد اگر مولی در همه ی این موارد دستور دهد که باید علم را تحصیل کرد این مستلزم عسر و حرج است. (مراد از علم یا خبر متواتر است یا خبر محفوف به قرینه) بدین سبب کمی تنزل می کند و مشاهده می کند که در عمل به قول عادل، تا نود درصد به غرضی که مد نظر دارد می رسند و البته ده درصد از غرض نیز از آنها فوت می شود. او آن ده درصد را قربانی نود درصد می کند تا مردم بتوانند به راحتی آن را تحصیل کنند.

ص: ۵۶۰

بنا بر این دلیل ما چنین است: باید بین امر به عمل به قول ثقه و اجزاء باید ملازمه باشد.

اما جواب از محقق خراسانی این است که لسان الامارات غالبا لسان ما هو الواقع است. قرار نیست امارات دائما ما را به واقع برساند ولی همین که غالبا به واقع می رساند این نشان می دهد که عمل بر اساس آن موجب اجزاء می باشد.

و ان شئت قلت: محقق خراسانی به یک اماره به تنهایی نگاه کرده است ولی ما مجموع امارات که در کتب روایی است را نگاه می کنیم در نتیجه می بینیم که نود درصد آنها ما را به واقع می رساند و طریقیت نوعی و طریقیت غالبی دارد.

ان قلت: شما با این بیان مصوبه شدید که می گویند: احکام الله تابع علم است. بنا بر این وجوب سوره مخصوص عالم است نه جاهل زیرا نماز فرد جاهل صحیح شده است. این در حالی است که شیعه مخطئه هستند نه مصوبه.

قلت: بین احکام انشائیه و احکام فعلیه فرق است. عالم و جاهل هر دو مأمور به احکام انشائیه هستند ولی فرد جاهل حکم فعلی ندارد ولی فرد عالم حکم فعلی دارد.

این در حالی است که مصوبه فقط احکام را مخصوص علماء می دانند.

در مورد حدیث لا تعاد آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ (۱) بنا بر این در غیر این پنج مورد نماز صحیح است. مثلا اگر کسی سوره را فراموش کند نمازش صحیح است ولی به چنین کسی مصوبه نمی گویند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۶، ص۹۱، ابواب القراءه فی الصلاه، باب۲۹، شماره۷۴۲۷، ح۵، ط آل البیت.

بحث اخلاقی:

عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا. (۱)

آیت الله بروجردی یک بار این حدیث را در بالای منبر خواند. انسان در زندگی با یک سری فرصت هایی مواجه می شود اگر این فرصت ها را از دست بدهد مغبون می شود. بنا بر این باید قدر این فرصت ها را دانست و باید خود را در معرض این نفحات و بادهایی که می وزد قرار داد. نماز شب، زیارت عاشورا، درس خواندن در دوران جوانی همه یک نوع نفحه محسوب می شود. هزینه هایی که برای حوزه می شود همه برای این است که افرادی که در حوزه هستند درس بخوانند.

اجزاء در اوامر ظاهریه ۹۵/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجزاء در اوامر ظاهریه

بحث در مورد اجزاء است. در اجزاء در سه مرحله بحث می شود:

مرحله ی اول این است که امتثال هر امری مجزی از امر خودش است. امر واقعی، اضطراری و ظاهری هر کدام موجب اجزاء از امر خودشان است.

مرحله ی دوم اجزاء امتثال امر اضطراری از امر واقعی است. مثلا کسی که با تیمّم نماز می خواند مسلما مجزی از امر اضطراری است ولی باید دید آیا از امر واقعی نیز مجزی هست یا نه. این بحث را ذکر کردیم.

مرحله ی سوم این است که آیا امتثال امر ظاهری مجزی از امتثال واقعی هست یا نه؟

شیخ انصاری در رسائل بین امارات و اصول فرق می گذارد و مفاد امارات را حکم واقعی و مفاد اصول را حکم ظاهری می داند ولی محقق خراسانی این دو را در هم ادغام کرده است و گاه از امارات سخن می گوید و گاه از اصول و البته او بر خلاف اصطلاح رفتار کرده است.

ص: ۵۶۲

۱- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۷۱، ص۲۲۱، ط بیروت.

ما ابتدا امارات را بحث می کنیم و سپس به سراغ اصول عملیه می رویم. مثلا خبر واحد می گوید سوره واجب نیست و ما نیز نماز بدون سوره خواندیم و بعد اجتهاد ما عوض شد و متوجه شدیم سوره واجب بوده است که باید دید آیا نماز ما مجزی از امر واقعی که نماز با سوره است می باشد یا نه.

نکته ی دیگر این است که امتثال اماره بر دو قسم است: گاه اماره بر اصل تکلیف واقع می شود و بعد خلاف آن ظاهر می شود و گاه بر اجزاء تکلیف قائم می شود و بعد خطای آن مشخص می گردد. اگر بر اصل تکلیف قائم شود مثلا اماره بگوید در روز جمعه، ظهر واجب است و بعد مشخص شود نماز جمعه واجب بوده است این از محل بحث خارج است زیرا اجزاء در جایی است که انسان اطاعتی را و لو ناقص انجام دهد ولی در ما نحن فیه چیزی به عنوان اطاعت انجام نشده است.

بله اگر اماره قائم شود که سوره واجب نیست و یا لباس طاهر است و بعد خلاف آن ظاهر شود این محل بحث می باشد که آیا مجزی هسته یا نه.

اذا علمت هذه الامور فاعلم: اگر در اجزاء و شرایط به اماره عمل کردیم و بعد تخلف ظاهر شد، قدماء امامیه مانند سید مرتضی و شیخ طوسی قائل به اجزاء بودند اما شیخ انصاری و محقق خراسانی و امام قدس سره مخالف هستند و قائلند که مجزی نیست و باید اعاده را قضاء کرد.

صاحب کفایه به دلیل آنها اشاره کرده می فرماید: لسان حجّیت اماره این است که (انت واجد للشرط واقعا) یعنی اماره می گوید که باید به قول زراره عمل کنی زیرا قول او تو را به واقع می رساند. بنا بر این اماره از این حیثیت حجّت شده است. بنا بر این وقتی کشف خلاف می شود معنای آن این است که چنین حیثیی در اماره ی مزبور نبوده است و آن اماره ما را به واقع نرسانده است در نتیجه عملی که بر اساس آن انجام شده است مجزی نیست.

یلاحظ علیه: باید قید غالبا را اضافه کرد و گفت: ان الاماره حجه لانه توصلک الی الواقع غالبا لا دائما. بنا بر این لازم نیست که طریقیت اماره در همه جا موجود باشد. شارع مقدس دیده است که اگر قرار باشد همه به دنبال تحصیل علم روند به عسر و حرج مبتلا ـ می شود بنا بر این اماره را که نود درصد خواسته ی شارع را برآورده می کند حجّت کرده است و آن را به جای صد در صد قبول کرده است در نتیجه دین، سهله ی سمحه خواهد بود.

دلیل بر اجزاء نیز عبارت است از (الملازمه العرفیه بین الامر بالعمل بالاماره و الاجزاء) یعنی اگر مولی می گوید به اماره عمل کن علامت آن است که آن را قبول دارد یعنی یا اماره مطابق واقع است که در آن بحثی نیست و اگر نیست شارع آن را قبول کرده است. بنا بر این وقتی امام حسن عسکری علیه السلام می فرماید: الْعَمْرِیُ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّیَان (۱) یعنی بین قول آنها و اجزاء یک نوع ملازمه وجود دارد.

بنا بر این اگر مولی به عبدش دستور دهد که معجونی درست کند که اعصاب را تقویت کند و بگوید اجزاء آن را از فلان داروخانه تهیه کند و عبد طبق نظر همان داروخانه معجون را درست کند و بعد مشخص شود که مسئول داروخانه از ده جزء نه جزء را گفته است و یکی را فراموش نموده، ملازمه حاصل شده است و هرچند غرض مولی حاصل نیست ولی عمل عبد مجزی است و اگر مولی غرضش حاصل نشده است دوباره باید امر کند.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۳۰، ط دار الکتب الاسلامیه.

همچنین است اگر کسی می خواهد مسجد بسازد و به معمار می گوید که این مسجد را بساز و زیر نظر فلان مهندس عمل کن. حال اگر مهندس در جزئی از ساختمان اشتباه کرده باشد، ملازمه در عمل و اجزاء وجود دارد.

ان قلت: اگر چنین عملی مجزی باشد لازم می آید که ما قائل به تصویب شده باشیم زیرا حکم واقعی نماز این است که ده جزء داشته باشد و حال آنکه ما بر اساس اماره نه جزء را آورده ایم. اگر نماز مجزی باشد این همان تصویب است یعنی واقع بر می گردد و مطابق مفاد اماره می شود.

یلاحظ علیه: مصوبه می گویند: احکام از ابتلا مخصوص عالمان است و جاهلان هرگز محکوم به حکم نیستند. ولی ما معتقد هستیم که عالم و جاهل هر دو در حکم انشائی مشترک هستند و اگر تفاوت هست یا در حکم فعلی و یا از نظر ما در حکم منجز با هم اختلاف دارند. سوره در مورد عالم منجز است ولی در مورد جاهل منجز نیست. البته بعد از ظهور اماره ی دوم باید عمل را بر اساس اماره ی دوم ادامه داد.

آیت الله بروجردی نیز قائل به اجزاء است و می فرماید: دلیل اماره بر دلیل أجزاء و شرایط حکومت دارد.

مثلا مولی در یک دلیل فرموده است: اذا شککت فابن علی الاکثر و بعد در دلیل دوم می فرماید: لا شک لکثیر الشک. دومی بر اولی حکومت دارد و مشخص می شود که کثیر الشک حکم قبلی را ندارد.

با این بیان آیت الله بروجردی می فرماید که دلیل اماره (صدّق العادل) است بر دلیل جزء مانند صل مع السوره و مانند آن حاکم است. به این گونه که ما اجزاء و شرایط را در حدی انجام می دهیم که عادل آن را بیان کند. بنا بر این صدّق العادل، دلیل اجزاء را مضیّق می کند. همان گونه که لا شک لکثیر الشک دلیل اذا شککت را مضیّق کرده است. بنا بر این هرچند دلیل اجزاء اطلاق دارد و هم عادل را شامل می شود و هم جاهل را ولی صدّق العادل دایره ی آن را مضیّق می کند و آن محدود به مواردی می کند که عادل آن را بیان می کند.

یلاحظ علیه: حکومت قائم با لسان دلیل است و باید دلیلی لفظی باشد تا حکومت محقق شود و دلیل حاکم دلیل محکوم را تفسیر می کند بنا بر این اگر دلیل حاکم می گوید: لا شک لکثیر الشک این در واقع اذا شککت را تفسیر می کند و می گوید که شک کثیر الشک از مصادیق شک نیست.

این در حالی است که حجیّت خبر عادل هیچ دلیل لفظی ای وجود ندارد و فقط دلیل لبی که همان بناء عقلاء است وجود دارد و دلیل لبی نیز لسان ندارد. آیات و روایات حجیّت قول عادل نیز به کبری اشاره ای ندارد که همان حجیّت خبر عادل است و فقط صغری را بیان می کند مثلا می گوید محمد بن مسلم و یا ابو بصیر عادل هستند.

تا اینجا نظریه ی عدم الاجزاء و نظریه ی الاجزاء که قدماء به آن قائل بودند لا بحث کردیم.

ثم ان ههنا تفصیلا آخر: اگر تخلف وجدانی باشد نماز باطل است. یعنی اگر علم وجدانی پیدا کردیم سوره واجب بوده است نماز باطل است. اگر نماز، واقعا ناقص باشد دیگر بحثی نیست ولی اگر تخلف از طریق وجدان نباشد بلکه اماره ای دیگر بیاید و اماره ی اول را باطل کند (مثلا خبر اول شاذ بود و بعد فهمیدیم خبر مشهوری نیز وجود دارد که مخالف آن است) در اینجا قائل به اجزاء می شویم زیرا از کجا معلوم می شود که خبر دوم صحیح است و شاید همان خبر شاذ صحیح باشد.

یلاحظ علیه: این تفصیل صحیح نیست زیرا اگر کسی قائل به ملازمه و یا حکومت شود فبها و الا بین اینکه تخلف به علم وجدانی باشد یا به اماره فرقی نیست زیرا قاعده ی عقلیه که می گوید: اشتغال یقینی احتیاج به برائت یقینیه دارد، در اینجا حاکم است و ما هم در مورد علم و هم در مورد اماره برائت یقینیه نداریم زیرا از کجا معلوم که اماره ی اول صحیح باشد و شاید اماره ی دوم مطابق واقع باشد.

تا اینجا هر چه گفتیم در مورد اماره بر اساس طریقیت بوده است.

در اینجا کفایه بحثی را مطرح می کند و آن اینکه در حجیّت اماره دو نظریه است: نظریه ی طریقیت و نظریه ی سببیت ان شاء الله در جلسه ی آینده آن را توضیح می دهیم.

اجزاء در عمل به اماره ۹۵/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجزاء در عمل به اماره

بحث در این است که اگر بعد از عمل به اماره در اجزاء و شرایط عبادات اگر تخلف حاصل شد و متوجه شدیم که اماره ای که به آن عمل کردیم صحیح نبوده است آیا عمل مزبور مجزی است یا نه.

ما قائل به مجزی بودن عمل بودیم و دلیل ما ملازمه ی عرفیه است.

آیت الله بروجردی نیز قائل به اجزاء بود ولی از راه حکومت به این بیان که دلیل اماره بر دلیل جزئیت حاکم می باشد. مثلا دلیل جزئیت می گوید: (صلّ فی طاهر) و ظاهر آن طاهر واقعی است ولی وقتی اماره می گوید: (صدّق العادل) و عادل نیز حکم به پاک بودن لباس کرده است مشخص می شود که آنی که شرط نماز است اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهری است. بنا بر این (صدّق العادل) بر (صلّ فی طاهر) حاکم است و آن را توسعه می دهد.

گفتیم که فرمایش ایشان قابل ملاحظه است زیرا حکومت قائم به لسان دلیل است و ما در حجیّت خبر واحد، دلیل لفظی نداریم و هر چه هست فقط بناء عقلاء است که لفظی در آن نیست.

قول دیگر قول کسانی بود که بین تخلف قطعی و تخلف اماره ای فرق می گذاشتند و آن اینکه می گفتند: اگر علم داشته باشیم که جزء و شرط را نیاورده ایم باید اعاده کنیم ولی اگر اماره ی اول گفته است لازم نیست ولی اماره ی دوم می گوید لازم است اعاده لازم نیست زیرا از کجا معلوم که اماره ی دوم صحیح باشد.

ص: ۵۶۷

در جواب گفتیم که اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. زیرا از کجا معلوم که اماره ی اول درست باشد.

بنا بر این یا باید مانند ما از راه قاعده ی ملازمه وارد شد و یا از راه حکومت که آیت الله بروجردی می فرمود.

تا کنون بحث ما در اماره بر اساس این بود که اماره از باب طریقیت حجّت است یعنی اگر اماره ما را به واقع رساند همان واقع حجّت است و اگر به واقع نرساند خودش هیچ کاره است و فقط معذّر می باشد.

شیخ در رسائل مثال می زند که کسی می خواهد به بغداد رود و از کسی مسیر را می پرسد و او مسیر را نشان می دهد. اگر او صادق باشد فرد به بغداد می رسد و الا نه.

حال اگر کسی بگوید که عمل به امارات از باب سببیت حجّت است چه باید کرد؟ سببیت همان تصویب است. سببیت سه معنا دارد:

سببیت اشعری

سببیت معتزلی

سببیت امامی که شیخ انصاری آن را ترسیم کرده است.

این بحث در رسائل در اوائل حجیّت ظن ذکر شده است و شیخ انصاری به هر سه اشاره کرده است.

اما السببیه عند الاشاعره: به اشاعره نسبت داده اند که می گویند: احکام الله تابع آراء مجتهدین است. یعنی هرچه مجتهد بگوید همان حکم خداست.

طبق این قول، تخطئه معنا ندارد و هر حکمی باید قابل قبول باشد. حتی حکم ابو حنیفه هم حکم خداست و خطا در آن معنا ندارد زیرا خطا در جایی است که ما واقع محفوظی داشته باشیم تا اماره را با آن بسنجیم. بنا بر این طبق این قول، مسأله ی اجزاء و عدم اجزاء را باید کنار گذاشت.

ص: ۵۶۸

شیخ این قول را به اشعری نسبت می دهد و مرحوم نائینی نیز در تقریرات خود آن را به اشاعره نسبت می دهد. با این حال ما تصور می کنیم که اشعری چنین نمی گوید. زیرا این قول بسیار سبک و خلاف واقع است چه رسد به امثال فخر رازی.

آنها می گویند: احکام خدا بر دو قسم است:

یک قسم در کتاب و سنت آمده است. در این گونه موارد احکام الله تابع همان کتاب و سنت است.

قسم دوم در جایی است که در کتاب و سنت نصی برای آن وارد نشده است در این گونه موارد احکام الله تابع نظر مجتهد می باشد. بنا بر این اگر مجتهد از طریق قیاس، استحسان، سد ذرایع و قطع الذرایع و قول صحابی و مانند آن عمل کنند از این قبیل است. این نکته در کتاب محصول فخر رازی و مانند آن آمده است.

بنا بر این اشکال دوری که به آنها می کنند جواب داده می شود زیرا آنها قائل به واقع محفوظ نیستند.

اما السببیه عند المعتزله: احکام الله در لوح محفوظ وجود دارد ولی به شرط اینکه اماره بر خلاف آن قائم نشود و الا واقع بر اساس مفاد اماره تغییر می کند.

معتزلی هم نمی تواند مسأله ی اجزاء را مطرح کند زیرا او هرچند قائل به واقع است ولی اگر اماره بر خلاف آن واقع شود قائل است که واقع بر اساس مفاد اماره تغییر می کند. یعنی اماره جانشین واقع می شود. آنها نیز مانند اشاعره همیشه باید قائل به اجزاء باشند.

اما السببیه عند الامامیه: نام آن همان گونه که در رسائل آمده است «المصلحه السلوکیه» نام دارد و آن این است که شیخ انصاری در مقابل شبهه ی ابن قبه قرار گرفت که عمل به خبر واحد را حرام می داند زیرا می گوید: گاه اماره بر خلاف واقع است و در نتیجه اماره مفوّت مصلحت می شود و گاه نیز ما را در مفسده وارد می کند. شیخ انصاری در مقابل این شبهه یک فرضیه را مطرح می کند و آن این است که ممکن است عمل به اماره که همان سلوک اماره است دارای مصلحت باشد و آن مصلحت عبارت است از تسهیل الامر علی المکلفین. ممکن است همین مصلحت سلوکیه مصلحت فائده و یا وجود مفسده را جبران کند.

واضح است که اجزاء طبق این نظریه راه دارد و قابل بحث است.

صاحب کفایه در اینجا چهار احتمالی که در امر اضطراری گفته بود را مطرح می کند:

مصلحت سلوکیه به اندازه ی مصلحت فائته است.

مصلحت سلوکیه کمتر از مصلحت فائته است و فائته نیز لازم التدارک است ولی عمل به اماره اجازه نمی دهد که آن مصلحت فائته را بتوان جبران کرد. مثلا اگر کسی دل درد دارد باید مسهل بخورد ولی او اگر جوشانده مصرف کند هرچند کمی بهتر می شود ولی دیگر نمی تواند مسهل بخورد.

مصلحت سلوکیه کمتر از مصلحت فائته است و مصلحت فائته واجب التدارک است و امکان تدارک آن وجود دارد.

مصلحت سلوکیه کمتر از مصلحت فائته است و مصلحت فائته راجح التدارک می باشد.

نقول: شناخت اینکه مصلحت موجود کدام یک از اقسام بالا است احتیاج به علم غیب دارد. بنا بر این گفت که بنا بر به قول به سببیت باید به داخل وقت و خارج وقت فرق گذاشت. اگر در داخل وقت متوجه شدیم که اماره اشتباه بوده است در این صورت مصلحت سلوکیه فقط مصلحت اول وقت را تدارک کرده است ولی اصل نماز و مصلحت وقت همچنان باقی است در نتیجه باید نماز را اعاده کرد.

به عبارت دیگر بین مصلحت فضیلت اول وقت، مصلحت نماز و مصلحت اصل وقت. عمل به اماره فقط مصلحت فضیلت اول وقت را جبران می کند ولی دو مصلحت دیگر به قوت خود باقی است و توسط اماره جبران نشده است.

اما اگر خارج از وقت باشد مصلحت سلوکیه هر سه را جبران می کند.

ص: ۵۷۰

ههنا بحث: تا اینجا یا قائل به طریقیت بودیم و یا قائل به سببیت. حال اگر ندانستیم که اماره از باب طریقیت حجّت است یا سببیت چه باید کرد. محقق خراسانی این بحث را در کفایه مطرح می کند.

مخفی نیست که این بحث طبق مبنای محقق خراسانی مطرح است که قائل بود که علی الطریقیه مجزی نیست ولی علی السببیه مجزی است. اما روی مبنای ما و محقق بروجردی این مسأله سالبه به انتفاء موضوع است. چون ما در طریقیت هم قائل به اجزاء شده ایم. بنا بر این ما چون مطلقا چه بنا بر طریقیت و چه بنا بر سببیت قائل به اجزاء هستیم این بحث را مطرح نمی کنیم.

به هر حال محقق خراسانی قائل است که در این صورت باید اعاده کرد و این به سبب اصاله عدم الاتیان بما یسقط الواقع است. یعنی اگر طریقیت باشد واقع ساقط نشده است ولی اگر سببیت باشد واقع ساقط شده است. بنا بر این عمل ما پنجاه درصد مسقط واقع نیست و پنجاه درصد مسقط واقع است در نتیجه نمی دانیم کدام است به اصل فوق عمل می کنیم که همان استصحاب است که می گوید: سابقا ذمه ی ما مشغول بود و الآن هم مشغول است در نتیجه باید در وقت اعاده و در خارج از وقت قضاء کرد.

ان قلت: محقق خراسانی در این ان قلت می فرماید: در مقابل این اصل، اصل دیگری وجود دارد که حکم به اجزاء می کند و آن اینکه حکم واقعی قبل از قیام اماره ی دوم، انشائی بود و نمی دانیم بعد از قیام اماره ی دوم که اماره ی اول را کنار زد حکم واقعی از انشائیت به فعلیت در آمد یا نه. در این صورت اصل بقاء حکم واقعی بر انشائیت جاری می شود.

ص: ۵۷۱

قلت: این اصل مثبت است زیرا اصل این است که حکم واقعی به همان انشائیت باقی است و به فعلیت نرسیده که ثواب و عقاب داشته باشد و لازمه ی عقلی آن این است که آنی که آورده ایم مسقط می باشد. (زیرا در شرع نیامده است که: کل ما کان حکم الواقعی انشائیا فما أتیته مسقط) بنا بر این اصل اول که همان اصاله عدم الاتیان بما یسقط الواقع به قوت خود باقی است.

هذا کله حول الاعاده و اما القضاء یعنی در جایی که انکشاف در خارج از وقت باشد و ندانیم اماره طریق است یا سبب مطالبی در کفایه وجود دارد که می توان مراجعه کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اجزاء در عمل به اصول عملیه و کشف خلاف می پردازیم. یعنی فرد به اصاله الطهاره عمل کرد و نماز خواند و بعد دید که لباس او نجس بوده است.

اجزاء در صورت تخلف در اصول عملیه ۹۵/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجزاء در صورت تخلف در اصول عملیه

بحث در اجزاء است. شیخ انصاری می فرماید که مبحث اجزاء از اهم مباحث اصولی است. حق با ایشان است زیرا بخش اعظم مشکلات انسان در عبادات و معاملات با این بحث حل می شود.

گفتیم در حکم ظاهری در دو مقام بحث می کنیم: گاه از تخلف در اماره بحث می شود گاه از تخلف در اصل عملی. تخلف در اماره را بحث کردیم و گفتیم امارات از باب طریقیت حجّت هستند و ما در آن قائل به اجزاء هستیم و اما سببیت صرف فرضیه است.

اما تخلف در اصول عملیه: اگر در اجزاء و شرایط بر اساس اصول عملیه عمل کردیم مثلاـ اصل عملیه گفت که لباس طاهر است و با آن نماز خواندیم و بعد مشخص شد که آن اصل عملی خطا بوده است و لباس نجس می باشد چه باید کرد.

ص: ۵۷۲

باید در چند مقام بحث کنیم:

گاه اصل عملی اصاله الطهاره است.

گاه اصل عملی اصاله الحلیه می باشد.

گاه اصل عملی استصحاب است.

گاه اصل عملی، اصل برائت است.

گاه اصل عملی قاعده ی تجاوز است. مثلا به قاعده ی تجاوز عمل کردیم و سوره را نخواندیم و بعد متوجه شدیم که واقعا سوره را نخوانده بودیم.

تبدل الاجتهاد. یعنی مجتهدی مدتها معتقد بود که سوره واجب نیست و بعد رأی او برگشت. این حالت را در اجتهاد و تقلید بحث می کنند نه در اینجا.

اما الاول: اصاله الطهاره

به عنوان مقدمه می گوییم: در بحث اماره گفتیم که اگر اماره بر اصل تکلیف قائم شود و بعد خطای آن ظاهر شود از محل بحث بیرون است. مثلاـ اماره قائم شود که جمعه واجب است و بعد مشخص شود ظهر واجب بوده است. در اصل عملی نیز همین سخن جاری است. در این موارد اجزاء وجود ندارد زیرا اجزاء در جایی است که عملی انجام شود ولی دارای تمامی شرایط و اجزاء لازم نباشد ولی در اینجا اصلا عملی انجام نشده است.

حال در مورد اصاله الطهاره می گوییم: هنگام نماز شک داشتم لباسم طاهر است یا نه. این از باب شبهه ی موضوعیه است و اصل طهارت در آن جاری می کنم و نماز می خوانم و بعد متوجه می شوم که لباس مزبور نجس بوده است.

در اینجا همه قائل به اجزاء هستند و در این مورد سه بیان دارند:

البیان الاول: الحکومه

یعنی حکومت قاعده ی طهارت بر دلیل اجزاء و شرایط به این گونه که مولی ابتدا می گوید: صل فی لباس طاهر. ظاهر این دلیل این است که طهارت، باید واقعی باشد بنا بر این اگر لباس را در آب کر بشوییم واقعا پاک شده است.

بعـد مولی می فرمایـد: کل شـیء مشـکوک فهو طاهر. این دلیل بر دلیل سابق حاکم است و دلیل فوق را توسـعه می دهد یعنی نشان می دهد که شرط طهارت در نماز اعم از طهارت واقعی و ظاهری است.

به عبارت دیگر، دلیل اصاله الطهاره برای دلیل شـرطیت، جعل مصداق می کند و معلوم می شود که شـرطیت دو مصداق دارد: یکی پاک واقعی است و دیگری پاک ظاهری.

البیان الثانی: آیت الله بروجردی می فرمایـد: بعـد از اجرای اصاله الطهاره و نماز خواندن عمل ما مصداق صـلات است و عنوان صلاـت بر آن منطبق شـده است زیرا صـلات اسم برای جـامع است. غـایه مـا فی البـاب یـک شـرط آن ناقص مانـد ولی عنوان صلات بر عمل ما منطبق شـده است. اضافه می کنیم که اجماع قائم شـده است که بر هر کسـی یک نماز بیشتر واجب نیست و لازم نیست یک نماز را دو بار خواند.

البیان الثالث: الملازمه العرفیه

شرع مقـدس که می فرمایـد: کل شـیء طاهر یعنی بر اساس این اصل زندگی کن. بنا بر این عرف می گوید که معنای آن این است که شـارع در امتثـال نمـاز به همـان مقـدار اکتفاء کرده است یعنی اگر طهارت لباس فقط ظاهری بوده است باز هم مورد قبول شارع می باشد.

مخفی نمانـد که کشف خلاف گاه از اصل است و گاه از حین. یعنی اگر لباس را با طهارت و نجاست بسـنجیم کشف خلاف شـده است یعنی از ابتـدا نجس بـوده است و من بی خـبر بـوده ام ولی اگر آن را بـا شـرطیت بسـنجیم خـواهیم گفت که مـا در گذشـته واجد شـرط بودیم زیرا شـرطیت اعم از طهارت واقعی و ظاهری بوده است ولی بعد از کشف خلاف دیگر نمی توانیم در آن لباس نماز بخوانیم و باید آن را آب بکشیم.

ص: ۵۷۴

اصاله الحلیه: مثلاـ عبایی دارم و نمی دانم که مال خودم است که بتوانم در آن نماز بخوانم یا غصبی که نماز در آن صحیح نباشد. در این جا اصل کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام را جاری می کنیم.

هر سه بیان فوق در اینجا نیز جاری است و ما قائل به اجزاء هستیم.

در اینجا نیز تکرار می کنیم که اگر بعد از نماز متوجه شوم که عبای مزبور غصبی بوده است (یعنی اگر کشف خلاف شود) این کشف خلاف از اصل به این معنا است که از اول این عبا حلال نبوده است اما کشف خلاف از حین به این معنا است که تا به حال واجد شرط بوده ام ولی بعد از کشف خلاف دیگر واجد شرط نیستم.

الاستصحاب: عبای من سابقا پاک بود و الآن شک دارم که آیا نجس شده است یا نه مثلا سگی که بدنش خیس بود از کنار من عبور کرد. در اینجا بر اساس قاعده ی لاـ تنقض الیقین بالشک باید بگویم که لباسم پاک بوده است. در اینجا نیز همان حرفها تکرار می شود یعنی دلیل استصحاب بر دلیل شرطیت طهارت حاکم است (و همچنین دو بیان دیگر)

اصاله البرائه: این اصل را باید در شبهات حکمیه جاری کرد نه در شبهات موضوعیه (بر خلاف سه مورد قبل که در شبهات موضوعیه جاری می شدند)

مثلاـ شک دارم که آیا سوره ی کامل واجب است یا نه یا اصلا سوره واجب است یا نه. در اینجا بعد از فحص و عدم یافتن دلیل حدیث رفع را جاری می کنیم. اصل برائت، دلیل جزئیت را که اطلاق دارد و هم حالت علم و هم حالت جهل را شامل می شود کنار می زند و می گوید که حالت جهل اشکال ندارد.

ص: ۵۷۵

نتیجه اینکه سه اصل قبل اطلاق دلیل را گسترش می دادند ولی این دلیل آن را مضیّق می کند.

ان قلت: چگونه می شود که اصل عملی بر دلیل اجتهادی مقدم شده است زیرا در اصول گفته اند که دلیل اجتهادی بر اصل عملی مقدم می شود زیرا دلیل اجتهادی رافع شک است ولی اصول عملیه در فرض شک جاری می شود بنا بر این با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصل عملی نمی رسد.

قلت: در ما نحن فیه اصل برائت حاکم نیست بلکه دلیل اصل برائت که همان حدیث رفع است و دلیل اجتهادی می باشد حاکم است.

همچنین باید توجه داشت که اصل برائت در شبهات موضوعیه جاری نمی شود زیرا اصل در شبهات موضوعیه باید توسعه دهد و حال آنکه کار اصل برائت ایجاد ضیق است.

قاعده ی تجاوز: شارع فرموده است: إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْه (۱) من نیز وقتی ایستادم شک کردم که آیا تشهد را خوانده ام یا نه. بنا بر این به شک خود اعتنا نکردم. بعد بینه قائم شد که من تشهد را نخوانده بودم. نماز من در این صورت مجزی است زیرا شارع مقدس فرموده است که اگر علم دارم که تشهد را نخوانده ام باید بخوانم و اگر هم شک کنم و محل نگذشته است باید بخوانم ولی اگر شک کنم و محل آن گذشته باشد لازم نیست بخوانم و شارع آن را قبول می کند. بنا بر این دلیل قاعده ی تجاوز بر دلیل جزئیت حاکم است و آن را توسعه می دهد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۷۰، ابواب الوضوء، باب۴۲، شماره ۱۲۴۴، ح۲، ط آل البیت.

ان قلت: ما مصوبه نیستیم و قائل می باشیم که احکام الله بین عالم و جاهل مشترک است چرا در این پنج مورد قائل شدید که احکام مال عالم است و از جاهل رفع قلم شده است؟

قلت: ما معتقد هستیم که احکام الله بین عامل و جاهل در مرحله ی انشاء و مرحله ی فعلیت (بیان شارع) مشترک است. این در حالی است که بحث ما در مقام تنجز است و شارع در این مرحله توسعه داده است.

مثلا حدیث لا تعاد می گوید که بجز پنج چیز اگر خللی در نماز ایجاد شود لازم نیست نماز را اعاده کرد. این هم به نسبت به عالم است و هم جاهل ولی چون در مقام تنجز هستیم شارع عفو کرده است.

تنبیهاتی در مسأله ی اجزاء ۹۵/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهاتی در مسأله ی اجزاء

گفتیم که اجزاء در سه مقام قابل اجراء است که عبارتند از:

امارات

اصول عملیه هنگامی که حکم را رفع می کند

اصول عملیه در جایی که موضوع را توسعه می دهد مانند اصاله الطهاره.

ما در هر سه مورد قائل به اجزاء شده ایم. بله اگر دلیل بر عدم اجزاء باشد مانند اعاده ی نماز در اخلال به آن پنج مورد مانند وضو.

ینبغی التنبیه علی امور:

التنبیه الاول: اذا امتثل بالعلم ثم ظهر التخلّف

اگر کسی علم و یقین پیدا کند بر اینکه سوره واجب نیست یا اینکه لباسش پاک است و نماز خواند و سپس کشف خلاف شد. محقق خراسانی و دیگران در این صورت قائل به عدم اجزاء هستند. زیرا او به حکم شرع تکیه نکرده است بلکه به حکم عقل اعتماد نموده است. این بر خلاف عمل به اماره و عمل به اصول عملیه است زیرا در این موارد، فرد تکیه به حکم شارع کرده است. در این موارد چون شارع دستور به عمل بر طبق اماره و اصول عملیه داده است این دستور ملازمه با اجزاء دارد.

ص: ۵۷۷

بله شرع می گوید که انسان باید به عقل خود عمل کند ولی امر شارع در این مورد مولوی نیست بلکه ارشادی می باشد.

التنبيه الثاني: الاجزاء و التصويب

اخباری ها ممکن است ما را متهم به تصویب کنند و بگویند شما با قول به اجزاء قائل شدید که احکام الله مختص به علماء است ولی جاهل محکوم به حکم نیست زیرا گفتید نماز کسی که سوره را نخوانده است صحیح است بنا بر این وجوب سوره مخصوص عالم است نه جاهل.

نقول: باید دید تصویب در کجاست. یا تصویب در جایی است که ما برائت جاری می کنیم و حکم را مضیّق می کنیم و یا در جایی که حکم را توسعه می دهیم.

اما در مقام اول که به وسیله ی حدیث رفع وجوب سوره را حذف می کنیم اگر در اینجا ما را متهم به تصویب می کنید می گوییم: مسأله سه صورت دارد:

آیا با حذف سوره ما حکم انشای را حذف کرده ایم؟ پاسخ این است که چنین نیست زیرا حکم انشائی بین عالم و جاهل مشترک است و ما نمی توانیم آن را حذف کنیم.

همچنین اگر بگویید که ما در مقام حکم فعلی قائل به تصویب هستیم یعنی می گوییم که خطاب مختص به عالم است و جاهل خطاب ندارد. در این صورت می گوییم که شما که مخطئه هستید نیز مانند ما هستید زیرا شما هم نمی توانید قائل شوید که جاهل خطاب شخصی دارد. مثلا کسی که خواب است نمی توان او را شخصا مورد خطاب قرار داد.

اگر می گویید که ما قائل هستیم که شرع مقدس در مقام امتثال، ناقص را جای کامل قبول کرده است می گوییم: ما این حرف را به سبب وجود دلیل می زنیم مثلا حدیث لا تعاد می گوید که غیر از پنج مورد، ناقص به جای کامل قابل قبول است.

اما در قسم دوم که اجزاء موجب توسعه شود می گوییم: اصل عملی که حاکم است و دلیل اولی را توسعه می دهد در واقع کدام دلیل را توسعه می دهد:

توضیح اینکه دو دلیل داریم:

اغتسل ثوبک من ابوال ما لا یؤکل لحمه

صل فی طاهر

واضح است که کل شیء طاهر که حاکم است دلیل دومی را توسعه می دهد نه دلیل اول را. کل شیء طاهر در نجاست تصرف نمی کند و نمی خواهد بگوید که بول حیوان غیر مأکول اللحم طاهر است. فقط می گوید که دلیل دوم، در نماز لازم نیست که طهارت واقعی وجود داشته باشد بلکه طهارت ظاهری نیز کافی است. این به سبب آن است که دلیل دوم ساکت است و ظاهر آن شمول دلیل واقعی است که دلیل اصل طهارت آن را توسعه می دهد و طهارت ظاهری را نیز به آن اضافه می کند.

التنبیه الثالث: اذا قلد مجتهدا ثم قلد مجتهدا آخر و فتوای این دو مجتهد نیز با هم متفاوت است.

مثلا متجهد اول قائل بود که یک تسبیحه در نماز کافی است ولی دومی قائل بود که حتما باید سه تسبیحه باشد.

یا مثلا مرجع اول قائل بود که یک ضربت در تیمّم کافی است ولی دومی دو ضربت را لازم می دانست.

در اینجا باید در سه محور بحث کرد:

عبادات

معاملات مثلاـ مجتهد اول صیغه را به فارسی کافی می دانست و من هم با صیغه ی فارسی ازدواج کردم. یا مثلا معامله ای کرده ام که مجتهد اول آن را ربوی نمی دانست ولی مجتهد دوم آن را ربوی می داند.

ص: ۵۷۹

الامور الخارجیه مانند اینکه مجتهد اول قائل بود که الکل پاک است ولی دومی آن را نجس می دانست.

اما در عبادات می گوییم: به نظر ما اعمال سابق فرد صحیح است هرچند از آن زمان به بعد باید طبق نظریه ی مرجع تقلید دوم عمل کند.

مرحوم حجّت در مسأله ی اجتهاد و تقلید قائل بود که اجماع داریم که اعمال سابقه صحیح است ولی ما از سه راه دیگر وارد می شویم:

الدلیل الاول: ادعای ملازمه بین امر به عمل بر طبق مجتهد و اجزاء می باشد. وقتی شارع می فرماید: که عوام باید از فقیهی که صائنا لنفسه و حافظا لدینه باشد تقلید کنند این با اجزاء ملازمه دارد. وقتی شارع دستور به عمل بر طبق نظر فلان مجتهد می دهد معنای آن این است که شارع از مقلد واقع را نمی خواهد بلکه دیده است که فتاوای آن مجتهد هفتاد درصد مطابق واقع است و سی درصد مخالف آن و شارع برای تسهیل امر بر مکلفین عمل بر طبق نظر آن مجتهد را کافی دانسته و حکم نکرده است که هر کس خودش مجتهد شود.

الدلیل الثانی: استصحاب بقاء حجیه القول مرجع الاول بالنسبه الی الاعمال السابقه. یعنی قول او نسبت به اعمال سابقه حجّت بود و بعد از پیدا شدن مرجع دوم شک می کنیم که قول او نسبت به ما قبل از حجّیت افتاد یا نه که استصحاب را جاری می کنیم. بله نسبت به اعمال آینده قول مجتهد اول از حجّیت افتاده است و شک مزبور فقط نسبت به اعمال گذشته است.

الدلیل الثالث: اگر قرار باشد با رفتن مجتهد اول تمامی اعمالی که مخالف مجتهد دوم است را اعاده کنیم این موجب عسر و حرج می شود. از فساد نتیجه و اختلال نظامی که رخ می دهد متوجه می شویم که حکم به اعاده ی اعمال سابق صحیح نمی باشد.

البته مخفی نماند که بحث ما در جایی است که قول مجتهد اول خلاف احتیاط و قول مجتهد دوم مطابق احتیاط باشد و الا اگر عکس باشد جای بحث نیست زیرا مسلما قول مجتهد اول حتی به نظر مجتهد دوم مجزی می باشد.

اگر کسی می خواهد این بحث را پیگیری کند می تواند به کتاب ارشاد العقول و یا المحصول مراجعه کند. البته مفصل این بحث در عروه الوثقی مبحث الاجتهاد و التقلید آمده است که در نتیجه می توان به مستمسک مرحوم حکیم و شرح آیت الله خوئی مراجعه کرد.

وجوب ذی المقدمه ۹۵/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب ذی المقدمه (۱) (۲)

از بحث گذشته این بخش باقی مانده است که اگر فتوای مجتهد عوض شود این گاه در عبادات رخ می دهد و گاه در معاملات. این بحث به شکل مفصل در اجتهاد و تقلید مطرح شده است.

الفصل الرابع: فی مقدمه الواجب (این فصل از مفصل ترین فصل ها می باشد.)

قبل الورود فی البحث نقدم امورا:

الامر الاول: فی تحریر محل النزاع یعنی مراد از وجوب چه وجوبی است.

پنج احتمال وجود دارد:

الوجوب العقلی

این وجوب محل بحث نیست زیرا عقل می گوید که هر کس می خواهد کاری را انجام دهد و آن چیز دارای مقدمه است حتما باید آن مقدمه را فراهم کند. مثلا کسی که می خواهد بالای پشت بام رود باید از نردبان استفاده کند. این وجوب فطری و واضح است و غیر قابل بحث می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۳۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۹.

الوجوب العرضی

این مانند جری المیزاب است که در واقع جریان مال آب است ولی مجازا به میزاب نسبت داده می شود. بنا بر این وجوب در

واقع مال ذی المقدمه است و مجازا و عرضا به مقدمه نسبت داده می شود. در این وجوب نیز بحثی وجود ندارد زیرا این بحث، یک بحث ادبی است و در اصول کارآیی ندارد.

الوجوب الشرعی الاصلی

یعنی وجوب هم شرعا واجب است مثلاـ همان گونه که نماز واجب است مقدمه ی آن هم شرعا واجب است و وجوب آن اصلی است یعنی یا خطاب مستقل دارد و یا اراده ی مستقل. (زیرا در وجوب اصلی دو معنی وجود دارد گاه سخن از خطاب اصلی است و گاه اراده ی اصلی). این وجوب نیز برای ما مطرح نیست زیرا در این صورت مسأله، مسأله ی فقهی می شود. یعنی آیا مقدمه واجب شرعی اصلی است یا تبعی.

الوجوب الشرعی التبعی (الفرعی)

یعنی خطاب مستقل یا اراده ی مستقل ندارد. این نیز مانند مورد سوم در فقه مطرح می شود و مسأله ی اصولی نیست.

الملازمه بین الوجوبین

یعنی اگر کسی ذی المقدمه را واجب کند آیا عقلاـ با وجوب مقدمه ملازمه ای وجود دارد یا نه. یعنی همان گونه که بین اربعه و زوجیت ملازمه ی تکوینیه وجود دارد بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه ی تشریعیه یا عقلیه وجود دارد.

طبق این احتمال، مسأله اصولی خواهد بود. بنا بر این نباید بر اساس کتاب قوانین و مانند آن بحث کنیم که آیا مقدمه واجب است یا نه بلکه باید از ملازمه بحث کنیم. از این رو بحث، عقلی خواهد بود.

در علم اصول بابی داریم که باب الملازمات نام دارد که البته مستقلا و تحت این عنوان بحث نشده است. البته شهید صدر چنین بابی را مستقلا بحث کرده است. در این باب چند فرع وجود دارد که همه از باب ملازمات عقلیه است مانند:

الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته

الملازمه بین حرمه الشیء و حرمه مقدمته

آیا بین منطوق و مفهوم ملازمه است؟

آیا بین وجوب شیء و حرمت ضدش ملازمه هست؟

المسأله من غیر المستقلات العقلیه (۱) :

احکام عقلیه بر دو قسم است گاه حکم عقلی مستقل است و گاه حکم عقلی غیر مستقل می باشد.

فرق این دو در این است که اگر صغری و کبری هر دو از عقل باشد این از باب مستقلات عقلیه است مانند اینکه می گوییم: ضرب الیتیم ظلم و الظلم قبیح پس ضرب الیتیم قبیح.

گاه صغری را از شرع می گیریم و کبری را از عقل مانند: الوضوء واجب شرعا، مقدمه الواجب واجب عقلا، فالوضوء واجب.

اذا تبین ذلک نقول: در اینجا سؤالی مطرح می شود و آن اینکه اگر بحث عقلی است پس چرا آن را در ضمن مباحث الفاظ بحث می کنند؟

جواب این است که:

اولا: چون صغری را از شرع می گیریم و دلیل نقلی بر آن اقامه شده است آن را در مباحث الفاظ ذکر می کنند.

ثانیا: در علم منطق، دلالت التزامیه جزء دلالات لفظیه شمرده شده است. بر خلاف علماء علم بیان که آن را جزء دلالات عقلیه می دانند.

ص: ۵۸۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۳۸.

در منظومه آمده است:

دلاله اللفظ بدت مطابقه****حیث علی تمام معنی وافقه

و ما علی الجزء تضمنا وُسم****و خارج المعنی التزام ان لزم

ثم ان ههنا بحثا آخر ذکره الامام قدس سره:

آیا ملازمه، بین وجوب ذی المقدمه و بین مقدمه ی واقعی است یا بین آن و (ما یراه المولی مقدمه)؟ مثلا گاه شیء مقدماتی دارد ولی مولی به آن توجهی ندارد بنا بر این طرف ملازمه آیا مقدمه ی واقعی است یا آنچه مولی آن را مقدمه می داند؟

امام قدس سره قائل بود که ملازمه بین مقدمه و آنچه مولی آن را مقدمه می داند وجود دارد زیرا اراده مسبوق به علم است و تا علم نباشد اراده محقق نمی شود زیرا تا انسان چیزی را نشناسد نمی تواند اراده کند. بنا بر این اگر مولی مقدمه را می خواهد و اراده اش بر آن تعلق گرفته است باید از قبل، آن مقدمه را شناسایی کند. البته بین علم مولی و مقدمه ی واقعی می تواند عامین من وجه باشد. گاه مولی تصور می کند مقدمه است ولی فی الواقع مقدمه نباشد و یا شاید مقدمه باشد ولی مولی آن را مقدمه نداند و ممکن است بین هر دو جمع شود.

یلاحظ علیه: هرچند حق با امام قدس سره است یعنی اراده باید مسبوق به علم باشد ولی اضافه می کنیم که شناسایی اجمالی نیز کافی است. بنا بر این ما هو مقدمه فی الواقع نیز می تواند باشد. بله اگر اراده ی تفصیلیه لازم بود حق با امام قدس سره بود. مثلاـ مولی به عبد می گوید که معجونی برایش درست کند که اعصابش قوی شود در اینجا مقدمه ها را اجمالا اراده کرده است. بنا بر این عبد باید تحقیق کند و هر چه فی الواقع برای تقویت اعصاب لازم است را اضافه کند و مولی همه را اجمالا اراده کرده است.

الامر الثانی: هل المسئله اصولیه او لا؟

میزان در شناسایی مسأله ی اصولیه از مسائل فقهیه این است که در مسأله ی اصولی، مسأله کبری برای استنتاج مسأله ی فقهیه قرار می گیرد. مثلا می گوییم: صلاه الجمعه مما ورد علیه الحجه، و کل ما ورد علیه الحجه یجب العمل به فصلاه الجمعه یجب عمل به.

در ما نحن فیه می گوییم: الوضوء مقدمه، و مقدمه الواجب واجب لاجل الملازمه فالوضوء واجب لاجل الملازمه.

ثم ان المحقق البروجردی قال: این مسأله از مبادی احکام است. (۱)

در کتب متأخرین چنین اصطلاحی نیست ولی قدماء در مورد مبادی احکام می گویند: اگر در احوال احکام خمسه از حیث ملازمه یا معانده بحث شود به آن مبادی احکام می گویند. ملازمه مانند ملازمه بین وجوب شیء و جوب مقدمته و یا مانند آن. و یا ملازمه بین وجوب الشیء و حرمت ضده (معانده)

با این بیان محقق بروجردی قائل است که بحث ما از مبادی احکام است زیرا ما از احوال احکام خمسه بحث می کنیم.

یلاحظ علیه: چه مانعی دارد که یک مسأله در دو مورد محل بحث قرار گیرد یعنی هم از باب مبادی احکام شود و هم مسأله ی اصولیه باشد. مانعی ندارد که مسأله ی واحده دارای دو حیثیت باشد.

مثلا هیئت امر برای وجوب هم در لغت بحث شود و هم در علم اصول. این دو مانعه الجمع نیستند تا اگر در یک جا بحث می شوند دیگر نتوان آنها را در جای دیگر بحث کرد.

ثم ان للمحقق البروجردی رأیا آخر و آن اینکه قائل است که این مسأله، مسأله ی اصولی نیست. زیرا مسأله ی اصولی آن است که از عوارض الحجه فی الفقه بحث کند. مثلاـ خبر الواحد حجّت است و بعد از عوارض آن بحث شود. شما در عوارض الحجه فی الفقه بحث نمی کنید بلکه می گویید: آیا بین مقدمه و وجوب ذیها ملازمه هست یا نه.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۳۹.

یلاحظ علیه: گاه بحث از عوارض از حجّت، بحث مستقیم است مانند حجیّت خبر واحد ولی گاه بحث ما غیر مستقیم می باشد. مثلا بحث می کنیم که آیا امر دلالت بر فور دارد یا تراخی. در اینجا اگر دلالت ثابت شود، حجّت در فقه می شود.

در ما نحن فیه نیز اگر ملازمه ثابت شود، حجّت در فقه می شود یعنی می گوییم که وضو واجب است.

مقدمه داخلیه ۹۵/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمه ی داخلیه (۱) (۲)

بحث در فصل چهارم است که مربوط به مقدمه ی واجب می باشد و به امر سوم رسیده ایم:

الامر الثالث: تقسیم المقدمه الی داخلیه و خارجیه

مقدمه ی داخلیه بر سه قسم است:

گاهی از قبیل اجزاء است. جزء آن است که هم تقید داخل است و هم قید. مثلا رکوع جزء نماز است که هم خودش داخل در نماز است و هم اتصاف نماز به رکوع که تقید است داخل می باشد.

گاه از قبیل شرایط است. ذات شرط مانند وضو خارج از نماز است و تقید که همان نماز با وضو است داخل در نماز می باشد.

گاه از قبیل معدات می باشد. یعنی یکی سبب می شود که انسان به دیگری برسد مثلا پله های نردبان هر کدام معد برای پله ی بعدی است. معدات در طول هم قرار دارند و هر یک برای رسیدن به بعدی کمک می کنند و آخری به ذی المقدمه منتهی می شود که رفتن به پشت بام می باشد.

ص: ۵۸۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۴۲.
۲- كفايه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۹.

حال باید اجزاء داخلیه را به گونه ای توضیح دهیم که هر سه مورد فوق را شامل شود اگر بگوییم: (الاجزاء الداخلیه عباره عما یکون القید و التقید داخلین) در این صورت فقط منحصر به اجزاء می شود و اگر بگوییم: (ما یکون التقید داخلا سواء أ کان القید داخلا او لا) هم اجزاء را شامل می شود و هم شرایط را.

اذا علمت هذا فاعلم: ان الکلام فی الامر الثالث یقع فی امور ثلاثه

الامر الاول: مقدمیه الَاجزاء یعنی اجزاء چگونه می تواند مقدمه باشد و آیا در آنها ملاک مقدمیت وجود دارد یا نه.

الامر الثانی: اجزاء داخلیه اگر ملاک مقدمیت داشته باشند آیا موصوف به وجوب می شوند یا نه؟ ممکن است کسی قائل شود که مانعی از وجوب وجود دارد.

الامر الثالث: آیا علاوه بر اینکه ذی المقدمه واجب است وجوب دیگری مورد نیاز است یا نه؟

اما الامر الاول: آیا در اَجزاء داخلیه ملاک مقدمیت وجود دارد؟

این بحث به این دلیل مطرح می شود که باید بین مقدمه و ذی المقدمه نوعی تباین باشد و حال آنکه اجزاء نماز عین خود نماز است و بین آنها اثنینیت وجود ندارد. برای اینکه چنین توهمی وجود دارد چهار نوع بیان ارائه شده است.

البیان الاول: شیخ انصاری (۱) در مطارح الانظار (۲) (۳) می فرماید: مقدمه عبارت است از (کل جزء بشرط لا) یعنی سوره و رکوع هر کدام مقدمه اند ولی بشرط لا ولی اگر سوره لا بشرط اخذ شوند در این صورت با هزار شرط قابل جمع اند و یکی از شروط آنها انضمام است که در این صورت ذی المقدمه می شوند.

ص: ۵۸۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۴۲.
۲- مطارح الأنظار- تقریرات الشیخ الأعظم الأنصاری، المیرزا أبو القاسم الکلانتری، ج۱، ص۲۱۱، ط مجمع الفکر الاسلامی.
۳- مطارح الأنظار-تقریرات الشیخ الأعظم الأنصاری، الکلانتری، ج۱، ص۴۰، ط قدیم.

یلاحظ علیه (۱) :

اولا: اگر رکوع مقدمه بشرط لا باشد دیگر نمی تواند مقدمه باشد زیرا مقدمه آنی است که حالت انعطاف داشته باشد زیرا مقدمه در این صورت نمی تواند با چیز دیگری جمع شود.

ثانیا: شیخ انصاری فرموده است ذی المقدمه عبارت از رکوع اگر لا بشرط باشد هنگامی که با انضمام جمع شود. ما می گوییم شق دیگر آن این است که به شکل تنها و بدون انضمام باشد. زیرا لا بشرط هم می تواند با دیگری باشد و هم تنها باشد. اگر تنها باشد دیگر نمی تواند ذی المقدمه باشد.

به هر حال بیان شیخ انصاری یک نکته ی قوت دارد و آن این است که تک تک اجزاء مانند رکوع، سجود، بسم الله و اجزاء دیگر را به تنهایی مقدمه گرفته است بنا بر این به تعداد اجزاء، مقدمه وجود دارد. این بیان در کلام صاحب کفایه نیست.

البیان الثانی: محقق خراسانی می فرماید: یک مقدمه بیشتر در کار نیست و نمازی که ده جزء دارد اگر همه را بالکل ملاحظه کنیم ذات آن ده جزء یک مقدمه است است ولی اگر آنها به قید اجتماع ملاحظه کنیم ذی المقدمه می شود. بنا بر این در حال وحدت، مقدمه و در حال انضمام، ذی المقدمه می باشد.

یلاحظ علیه: اشکال آن این است که ما یک مقدمه نداریم بلکه ده مقدمه داریم.

البیان الثالث: آیت الله بروجردی بخشی از کلام خود را از شیخ انصاری و بخشی دیگر را از محقق خراسانی گرفته است و می فرماید: اولا مانند شیخ می فرماید: به تعداد اجزاء، مقدمه داریم و هر جزئی به تنهایی یک مقدمه ی جداگانه است ولی با اقتباس از محقق خراسانی می فرماید: هر جزئی به قید اجتماع ذی المقدمه می باشد.

ص: ۵۸۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۴۳.

البیان الرابع (۱) : آیت الله خوئی می فرماید: مقدمه دو معنی دارد اگر بگوییم: المقدمه عباره عما یکون وجودها غیر وجود ذی المقدمه، در این صورت اجزاء داخلیه نمی تواند مقدمه باشد زیرا عین کل می باشند. ولی اگر بگوییم: مقدمه عبارت است از چیزی که در تحقق ذی المقدمه مؤثر باشد در این صورت هر جزئی به تنهایی مقدمه ی کل است زیرا تا آن جزء نباشد کل محقق نمی شود.

یلاحظ علیه (۲) : کلام ایشان منسجم نیست. زیرا ایشان وقتی می گوید مقدمه باید با ذی المقدمه مباین باشد در این صورت مقدمه را کل الاجزاء به حساب می آورد ولی وقتی می گوید که مقدمه چیزی است در تحقق ذی المقدمه مؤثر باشد مقدمه را هر جزء به تنهایی به حساب می آورد.

در میان این چهار قول، بیان آیت الله بروجردی قابل قبول است.

الامر الثانی: اگر ملاک مقدمیت باشد آیا ملاک وجوب هم هست. محقق خراسانی قائل است که هرچند ملاک مقدمیت وجود دارد ولی ملاک وجوب نیست. زیرا در تصحیح مقدمیت، صرف اعتبار کافی است و ما هم اعتبارا گفتیم اجزاء با کل فرق دارد ولی وجوب روی خارج می رود و در خارج، اجزاء عین کل است و الا اگر دو وجوب در کار باشد این مستلزم اجتماع مثلین است یعنی باید دو وجوب در شیء واحد جمع شود.

محقق نائینی (۳) که شاگرد محقق خراسانی است در وجوب مقدمه بیان دیگری دارد و آن اینکه چه مانعی دارد که دو وجوب در کار باشد ولی این دو وجوب در هم ادغام شده باشند؟ او در واقع در مقام حل کردن اشکال محقق خراسانی است که می گوید: شیء واحد نمی تواند دارای دو وجوب باشد. مثلا نماز ظهر دو وجوب داشته باشد یکی وجوب نفسی باشد است خود نماز ظهر است و دیگر وجوب غیری که همان مقدمه بودن برای نماز عصر باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۴۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۴۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۴۶.

یا مثلا اگر کسی نذر کند که نوافل را در مسجد بخواند در این صورت نماز نافله یک وجوب نفسی دارد که همان نذر است و یک وجوب دیگر دارد که خواندن در مسجد است. نوافل واجب است به سبب نذر و مستحب است از این جهت که در مسجد است بنا بر این مستحب در واجب ادغام شده است. بنا بر این گاه وجوب در وجوب ادغام می شود و گاه استحباب در وجوب.

محقق خراسانی این بحث را در اجتماع امر و نهی بیان می کند. ان شاء الله در جلسه ی آینده فرمایش ایشان را بررسی می کنیم.

تقسیمات مقدمه ۹۵/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات مقدمه

بحث در مقدمه ی داخلیه (۱) (۲) است و گفتیم هم باید دید آیا می توان مقدمیت آن را اثبات نمود و بعد از آن باید دید چگونه می توان وجوب را برای آن در نظر گرفت.

مقدمیت را به چهار بیان به تصویر گرفته اند.

محقق خراسانی (۳) قائل بود که اجزاء به شکل جدا جدا مقدمه و با انضمام به هم ذی المقدمه می شود. بعد اضافه می کند که ملاک تعلق وجوب به آن وجود ندارد. یعنی نمی توان دو وجوب در نظر گرفت که یک وجوب روی اجزاء و دیگری روی ذی المقدمه رود زیرا وجوب به خارج تعلق می گیرد و در خارج دو چیز نداریم.

شاگرد ایشان مرحوم آیت الله نائینی (۴) (۵) می فرماید: همین گونه که ملاک مقدمیت در اجزاء وجود دارد ملاک دو وجوب نیز وجود دارد. غایه ما فی الباب، این دو وجوب که یکی نفسی و دیگری غیری است در هم ادغام می شوند مانند نماز ظهر که هم وجوب نفسی دارد و هم مقدمه ی برای عصر است و وجوب آن غیری است. همچنین نذر به خواندن نماز نافله در مسجد که هم وجوب نذری دارد و هم امر استحبابی به خواندن نافله در مسجد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۴۲.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۸۹.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۰.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۴۶.

۵- محاضرات فی الأصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۲۹۹.

يلاحظ عليه. اشكال محقق نائينى به محقق خراسانى وارد نيست زيرا.

اولاـ بين ما نحن فيه و دو مثال مزبور فرق است زيرا موضوع (۱) در آن دو مثال دو تا است. وجوب نفسى روى نماز ظهر رفته است و وجوب غيرى روى تقدم نماز ظهر بر عصر رفته است. بنا بر اين متعلق ها دو تا است.

همچنين در مثال نذر، وجوب روى وفاء به نذر رفته است و استحباب نيز روى نماز نافله رفته است.

ثانيا: محقق خراسانى قائل است كه احكام روى خارج رفته است و محقق نائينى نيز آن را قبول دارد ولى طبق مبناى ما احكام روى خارج نرفته است. زيرا خارج ظرف امتثال و سقوط امر است و حال آنكه بحث ما در مقام تعلق امر (۲) است بنا بر اين ما روى عناوين بحث مى كنيم نه خارج.

بله اگر اوامر روى خارج رود در خارج همان گونه كه محقق خراسانى مى فرمايد يك چيز بيشتر وجود ندارد ولى طبق مبناى ما احكام روى عناوين مى رود نه خارج.

الامر الثالث: آيا علاوه بر اينكه ذى المقدمه واجب است وجوب ديگرى براى مقدمات داخليه مورد نياز است يا نه؟

(بحث در ملاك مقدميت و ملاك وجوب مقدمه را بحث كرديم و به امر ثالث رسيده ايم)

ما مى گوييم: به چنين امرى نياز نيست زيرا:

البيان الاول: اراده ى آمرى را بايد به اراده ى فاعلى قياس كرد. مثلا كسى كه مى خواهد معجونى را بسازد آيا دو اراده دارد كه يكى به ساختن معجون تعلق گرفته باشد و يكى به تهيه ى عسل، گل محمدى و مانند آن؟ همان گونه كه در اراده ى فاعلى دو اراده نداريم كه يكى به كل و ديگرى به اجزاء تعلق گرفته باشد در اراده ى آمرى نيز دو چيز نداريم و امر مولى مانند امر به مسجد يكى بيشتر نيست نه اينكه يكى به ساختن مسجد تعلق گرفته باشد و هزاران هزار اراده به گذاشتن تك تك آجر و مانند آن. بنا بر اين ما احتياج به چنين وجوبى كه به اجزاء داخلى تعلق گرفته باشد نداريم.

۱- المبسوط فى أُصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ۱، ص۴۴۷.
۲- المبسوط فى أُصول الفقه، الشيخ جعفر السبحانى، ج ۱، ص۴۴۶.

البیان الثانی: اگر واقعا امری که به ذی المقدمه تعلق گرفته است و ثواب و عقاب دارد محرک باشد، فرد به دنبال اجزاء که دارای اوامر غیری هستند نیز نمی رود و اگر محرک نباشد، امر به اجزاء نیز به طریق اولی به کار نمی آید.

تم الکلام فی التقسیم المقدمه الی داخلیه و خارجیه

التقسیم الثانی: تقسیم المقدمه الی مقدمه عقلیه و شرعیه و عادیه (۱)

این تقسیم به ملاک حاکم (۲) است ولی تقسیم قبلی، تقسیم مقدمه بنفسها بود یعنی خود مقدمه تقسیم می شد به داخلی و خارجی اما این تقسیم به اعتبار حاکم است یعنی گاه حاکم و دستور دهنده، عقل است و گاه شرع و گاه عادت.

یعنی عقل در مقدمه ی عقلیه می گوید که هر معلولی احتیاج به علت دارد.

یا شرع در مقدمه ی شرعیه می گوید: اگر نماز بخواهد صحیح باشد باید مقرون به وضو باشد بنا بر این حاکم در شروط، شرع می باشد.

گاه حاکم عادت است مثلا کسی که به حج می رود عادتا با اسب و شتر نمی رود بلکه با وسائل فعلی مانند هواپیما می رود.

محقق خراسانی در کفایه به مقدمه ی عادی (۳) (۴) اشکال کرده است و آن را از دور خارج می کند و می گوید:

اگر مقصود شما از مقدمه ی عادی این است که دو راه برای حج وجود دارد یکی شتر است و دیگری رفتن با وسائل نقلیه، چنین چیزی معنا ندارد که در علم اصول بحث شود یعنی وجود دو مقدمه که یکی مردم به آن توجه دارند و به دیگری ندارند چیزی نیست که محل بحث باشد.

ص: ۵۹۲

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۴۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۴۹.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۱.

اگر منظور شما این است که یک راه بیشتر نیست مثلا رفتن به پشت بام هرچند دو راه دارد مانند نصب سلم و پرواز کردن ولی یکی که نصب سلم باشد موجود است و دیگری موجود نیست بازگشت این مقدمه به مقدمه ی عقلیه است.

یلاحظ علیه (۱) : مراد همان مثال اول است نه مثال دوم و هرچند در اصول مورد بحث نیست مشکلی ایجاد نمی کند زیرا ما در مقام تفسیر و تقسیم مقدمه هستیم و کاری نداریم که در اصول مطرح هست یا نه.

محقق خوئی (۲) (۳) اشکال دیگری بر این تقسیم وارد کرده است و در مورد مقدمه ی عقلیه می فرماید: مقدمه ی عقلیه به همان مقدمه ی داخلیه بر می گردد زیرا مقدمه ی داخلیه علت برای ذی المقدمه و اجزاء هر کلی علت برای کل می باشند.

اشکال دیگر در مقدمه ی شرعیه است و آن اینکه مقدمه ی شرعیه داخل در مقدمه ی خارجیه است مقدمه ی خارجیه را به دو شکل ترسیم کرده اند گاه گفته اند که چیزی است که هم قید خارج است و هم تقید و گاه گفته اند که تقید داخل است ولی قید داخل نیست. بنا بر این مقدمه ی شرعیه همان مقدمه ی خارجیه است که تقید داخل است و قید خارج.

نقول: فرمایش محقق خوئی صحیح است ولی مانع ندارد که دو نوع تقسیم داشته باشیم یعنی گاه به خود شیء نگاه می کنیم و به داخلیه و خارجیه تقسیم کنیم و گاه به همان شیء از نظر حاکم نگاه کنیم و تقسیم دیگری ارائه نماییم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۴۵۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۴۵۰.
۳- محاضرات فی الأصول، سید ابوالقاسم خویی، ج۲، ص۳۰۳.

بنا بر این شرط به یک معنا مقدمه ی خارجیه است زیرا خارج از نماز است ولی از زاویه ی دیگر مقدمه ی شرعیه می باشد.

التقسیم الثالث (۱) (۲) : تقسیم المقدمه الی مقدمه الوجود، مقدمه الصحه، مقدمه الوجوب و مقدمه العلم.

مقدمه ی وجود: اگر کسی می خواهد غذا بپزد باید برنج، روغن و مانند آن را آماده کند. در نماز نیز اجزاء داخلیه همان مقدمه ی وجود است.

مقدمه ی صحت: شروط مانند وضو جزء نماز نیست ولی شرط صحت آن می باشد.

مقدمه ی وجوب: استطاعت برای حج مقدمه ی وجوب است و تا فرد مستطیع نشود حج بر او واجب نمی شود.

مقدمه ی علم: فرد در بیابان است و نمی داند قبله در کدام سمت است و باید به چهار طرف نماز بخواند.

اشکال شده است که مقدمه ی وجودیه همان مقدمه ی خارجیه است و جواب همان است که گفتیم و آن اینکه از دو زاویه به مقدمه نگاه می شود و دو نوع تقسیم برای آن ارائه می شود.

در مورد شرط صحت اشکال شده است که شرط صحت نیز گاه مقدمه ی خارجیه است که در آن قید خارج و تقید داخل باشد و جواب همان است که گفتیم.

محقق خراسانی در مورد شرط الوجوب می گوید: معنا ندارد از آن بحث کنیم زیرا وجوب مقدمه بعد از وجوب ذی المقدمه می آید بنا بر این چگونه مقدمه شرط وجوب برای ذی المقدمه می باشد.

نقول: این فرمایش صحیح است ولی این سبب نمی شود که ما نتوانیم تقسیم مزبور را انجام دهیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۱.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۲.

تقسیمات مختلف مقدمه ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات مختلف مقدمه

بحث در تقسیمات مختلف مقدمه است و به تقسیم سوم (۱) (۲) رسیده ایم که عبارت است از تقسیم مقدمه به مقدمه ی وجود، صحت، وجوب و علم. این تقسیم به لحاظ کیفیت تقسیم است یعنی تأثیر مقدمه در پیدایش ذی المقدمه است (مقدمه الوجود) یا در صحت یا وجوب ذی المقدمه یا تأثیر آن در علم به ذی المقدمه است.

بله مقدمه ی علم یا مقدمه ی وجوب مانند استطاعت، واجب نیست ولی این موجب نمی شود که از آنها بحث نکنیم. بنا بر این اشکال محقق خراسانی که می گوید این دو مقدمه ی واجب نیستند اشکالی به تقسیم فوق وارد نمی کند.

التقسیم الرابع (۳) (۴) : المقدمه اما سبب و اما شرط و اما معدّ و اما عدم المانع

ملاک این تقسیم کیفیت تأثیر است. یعنی تأثیر مقدمه در چه حد است. باید دانست که سبب، شرط و عدم المانع هر کدام دو نوع تعریف دارند ولی معد یک تعریف بیشتر ندارد.

اما السبب: سبب در لسان فقهاء و حکماء (۵) با هم فرق دارد.

فقیه که با اعتباریات سر و کار دارد در توضیح سبب می گوید: اذا وجد السبب وجد المسبب و اذا عَدُمَ السبب عَدُمَ المسبب. مثلا در فقه اگر ایجاب و قبول باشد، بیع هم محقق می شود و الا نه.

ص: ۵۹۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۱.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۲.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۲.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۳.

اما حکیم که سر و کارش با امور اعتباری نیست بلکه در امور تکوینی و آفرینش کار می کند در توضیح سبب می گوید: السبب ما یکون منه وجود المسبب. ولی در عین حال، سبب علت تامه نیست. مثلا آتشی هست و پنبه نیز در کنارش وجود دارد، آتش برای سوزاندن پنبه علت تامه نیست بلکه علاوه بر آتش باید بین آن و پنبه تقارن باشد تا حرارت آتش به آن برسد. همچنین برای سوزاندن هیزم، وجود آتش کافی نیست بلکه عدم وجود رطوبت در هیزم نیز شرط است.

خلاصه اینکه فقیه، سبب را علت تامه می داند ولی حکیم آن را مقتضی می داند نه علت تامه.

اما الشرط (۱) :

فقیه در تفسیر شرط می گوید: مشروط ملازم و محتاج به شرط هست ولی شرط ملازم با مشروط نیست. مثلا نماز ملازم با وضو هست ولی وضو ملازم با نماز نیست. به بیان دیگر مشروط هر کجا باشد شرط هست ولی ممکن است شرط باشد ولی مشروط نباشد.

ولی حکیم در تفسیر شرط می گوید: در عالم تکوین، شرط یا مکمل فاعلیت فاعل است و یا مکمل قابلیت قابل.

در آتش اگر بخواهد بسوزند پنبه باید محاذات آن باشد. این از نوع مکمل فاعلیت فاعلیت است.

یا در هیزم اگر بخواهد بسوزد باید خشک باشد و شرط در آن مکمل قابلیت قابل است.

ما معدّ (۲) : معدّ چیزی است که علت را به معلول نزدیک می کند. مثلا نردبان معدّ است و من که فاعل هستم را به معلول که بودن بر روی سقف است کمک می کند.

ص: ۵۹۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۵۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۵۴.

به نظر ما معدّ داخل در شرط است یعنی شرط بودن بر پشت بام این است که فرد از نردبان بالا رود.

اما عدم المانع (۱) :

فقیه در تعریف آن می گوید: عدم المانع جزء علت تامه است. یعنی اگر علت تامه بخواهد تشکیل یابد، عدم المانع جزء آن است. مثلا تر بودن هیزم مانع از سوخته شدن است و باید برطرف شود تا سوختن رخ دهد.

در فقه، نجاست مانع از نماز است و باید نجاست مرتفع شود تا نماز محقق شود. همچنین حیلوله ی دیوار در جماعت مضر و مانع است. فقهاء علت تامه را مرکب از مقتضی، شرط، معدّ و عدم المانع می دانند.

اما حکیم در تعریف آن می گوید: عدم پست تر از آن است که بتواند مبدأ اثر و جزء علت تامه باشد.

حکیم سبزواری در مورد عدم می گوید:

کذلک الأعدام لا علیه**** و ان بها فاهوا فتقریبیه

بنا بر این در مورد تر بودن هیزم سخن از تضاد است نه عدم المانع.

التقسیم الخامس (۲) : تقسیم شرط به شرط متقدّم، شرط متأخّر و شرط متقارن

ملاک این تقسیم زمان است. یعنی زمان شرط گاه قبل از مشروط است و گاه همزمان و گاه بعد از مشروط.

شرط گاه بر مشروط متقدم است مانند وصیت (چه وصیت تملیکیه باشد چه عهدیه و چه فکیّه)

وصیت تملیکیه مانند وصیت به اینکه بعد از مرگ من این عبا را به زید بدهند. در اینجا وصیت که شرط است متقدم از تملیک است که مشروط می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۵.

وصیت عهدیه یعنی وصیت به اینکه کسی با این مبلغ بعد از مرگ من به حج رود.

وصیت فکیه مانند اینکه وصیت کنیم بعد از مرگ ما فلان کتابخانه را وقف کنند.

شرط گاه بر مقارن با مشروط است مانند بلوغ که شرط صحت عقد است. همچنین است در مورد عقل. این شروط بسیار است.

شرط گاه از مشروط متأخر است مانند زن مستحاضه ی کثیره که اگر بخواهد روزه بگیرد، شرط صحت آن این است که شب اغسال خود را انجام دهد. در اینجا صحت صوم که مشروط است متقدم است ولی شرط که همان اغسال لیالیه است متأخر می باشد.

در شرط متقدم و متأخر اشکال است ولی در شرط مقارن اشکالی وجود ندارد. زیرا گفتیم شرط قرار شد که مؤثر و جزء علت تامه باشد و علت تامه باید مقارن با معلول باشد و معنا ندارد که جزء علت قبل و یا بعد از معلول باشد و معنا ندارد که بین جزء علت و معلول، زمانی فاصله باشد.

تذکر: مخفی نماند که بعضی از این تقسیم ها خارج از بحث اصولی است و یا اینکه بعضی از اینها ممکن است تحت چند تقسیم قرار گیرند.

انواع شروط ۹۵/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انواع شروط

بحث در شروط است و گفتیم شروط گاه متقدم است و گاه مقارن و گاه متأخر. اگر مقارن باشد بحثی در آن وجود ندارد ولی اگر متقدم یا متأخر از مشروط باشد این اشکال عقلی مطرح می شود که شرط، جزء العله است و علت باید با معلول هم زمان باشد و معنی ندارد آن دو با هم مقارن نباشند.

ص: ۵۹۸

توضیح اینکه شروط بر چند قسم (۱) است:

شرط گاه شرط مأمور به است.

شرط گاه شرط تکلیف است که همان اراده می باشد.

شرط گاه شرط وضع و صحت است مانند اجازه ی فضولی که متأخر است و شرط صحت عقد متقدم می باشد.

اما الاول: شرط مأمور به بر سه قسم است:

شرط مأمور به گاه متقدم است. مانند وضو و غسل برای نماز.

شرط مأمور به گاه مقارن است مانند ستر و استقبال قبله برای نماز.

شرط مأمور به گاه متأخر است مانند مستحاضه ی کثیره که هم باید روزه بگیرد و شب نیز غسل کند. (بنا بر اینکه غسل جزء المأمور به است نه شرط صحت. اگر غسل شرط صحت صوم باشد داخل در قسمت سوم می شود که شرط الوضع است.)

در اینجا این اشکال مطرح شده است که شرط یا مکمل فاعلیت فاعل است و یا مکمل قابلیت قابل است و در هر صورت باید همراه و مقارن با علت باشد. (به عبارت دیگر باید شرط متزامن و هم زمان باشد.)

جواب این است که در ما نحن فیه نه علیتی در کار است و نه معلولیتی. مأمورٌ به بر دو قسم است گاه دفعی است مانند امر به پریدن و یا اینکه هر گاه آیه ی سجده خوانده شد انسان باید سریعا به سجده رود و گاه تدریجی است مانند نماز که از وضو شروع می شود و ادامه می یابد. در اینجا نه علیتی در کار است و نه معلولیتی.

همچنین است در مورد زن صائم که شارع به زن مستحاضه می گوید که روز را باید روزه بگیرد و قبل از اذان در شب غسل کند بنا بر این هیچ علیت و معلولیتی در کار نیست.

ص: ۵۹۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۷.

اشتباه کار در اینجا است که آنها اصطلاحات فلسفی را وارد اصول کرده اند و شرط اصولی را به شرط فلسفی تفسیر کرده اند.

در شرح منظومه در بحث منطق بابی به عنوان مغالطه وجود دارد که در آن سیزده رقم مغالطه را ذکر می کند که یکی از آنها اشتراک لفظی است. شرطی که در مورد بحث ما در اصول است با شرطی که در فلسفه بحث می شود متفاوت می باشد.

ان قلت: مثال شما در مورد شرط متقدم که وضو و یا غسل است غلط می باشد زیرا آنی که شرط است غسلات و مسحات نیست تا مقدم باشد بلکه طهارت نفسانیه می باشد که مقارن با نماز است.

همچنین مثال دوم شما در مورد غسل مستحاضه صحیح نیست و غسل در اینجا نمی تواند جزء المأمور به باشد زیرا صوم صبح هیچ ارتباطی با غسل شب ندارد.

قلت: اولا مناقشه ی مزبور از باب مناقشه در مثال است و ثانیا ظاهر قرآن این است که همان غسلات و مسحات شرط است نه طهارت نفسانی زیرا قرآن می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ) (۱)

اما جواب از غسل شب در مورد صوم می گوییم: چه مانعی دارد که دو مأمور به وجود داشته باشد ولی مولی هر دو را با هم جمع کند و بگوید: ایتها المرأه المستحاضه صومی مع الاغسال اللیلیه.

تم الکلام فی القسم الاول

شرط التکلیف (۲) : این شرط بر سه قسم است:

ص: ۶۰۰

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۵۹.

شرط تکلیف گاه متقدم است مانند: اذا جاء زید الیوم، اکرمه غدا. در این مثال شرط وجوب اکرام در فردا منوط به آمدن زید در امروز است.

شرط تکلیف گاه مقارن است مانند بلوغ و عقل یعنی اگر مولی بخواهد به کسی تکلیف کند او باید بالغ و عاقل باشد.

شرط تکلیف گاه متأخر است مانند کسی که هنوز موسم حج نشده است ولی مقدمات حج برایش فراهم شده و هم هزینه ی حج، فیش حج و هواپیما برای او آماده است. چنین کسی حج بر او واجب است ولی به شرط اینکه در آینده وقوفین را درک کند زیرا اگر کسی قبل از وقوفین از دنیا برود حج بر او واجب نبوده است. در این جا وجوب، حالی است ولی شرط آن که درک وقوفین است بعدا محقق می شود.

اشکال شده است که تکلیف به تنهایی پدیده و معلول است و باید شروط آن همراه آن باشد حال چرا گاه شرط آن متقدم است و گاه متأخر؟

جواب این است که تکلیف بر دو معنی اطلاق می شود:

معنای اول این است که تکلیف اعتباری و جعلی باشد. در این نوع تکلیف شارع وجوب را برای زید اعتبار می کند. از آنجا که اعتبار قلیل المؤونه است اشکالی وجود ندارد که شرط در آن متقدم اعتبار شود یا متأخر. البته هر چیزی را نمی توان اعتبار کرد بلکه باید اعتبار، عقلایی باشد منشأ اثر باشد و الا نیش غول یک نوع اعتبار است ولی نه عقلایی است و نه منشأ اثر می باشد. اعتبار باید مانند ملکیت و زوجیت منشأ اثر باشد. همچنین نباید در اعتبار ها تناقض وجود داشته باشد و انسان عاقل دو اعتبار متناقض نمی کند یعنی نمی توان امروز ملکیت زید را اعتبار کرد و روز بعد عدم ملکیت او را.

ص: ۶۰۱

معنای دوم این است که تکلیف امری نفسانی و تکوینی باشد. در این قسم شـرط حتما باید مقارن باشد. مراد از تکلیف نفسـی همـان اراده است. بایـد تـوجه داشت که شـرط اراده در مولی علم او به مصـلحت است یعنی همین مقـدار بدانـد که اکرام زید دارای مصلحت است که در این صورت علم او مقارن با اراده خواهد بود.

در مثال حج نیز شرط آن علم مولی به حیات زید است یعنی زید آنقدر زنده می ماند تا موقفین را درک کند. در غیر خداوند و شارع نیز شرط، فرض الحیات است. این علم و یا فرض حیات زید، مقارن با تکلیف است.

اشـکال شده است که در مثال: (اذا جائک زید الیوم فاکرمه غدا) آنچه ظاهر است این است که مجیء زید شـرط تکلیف است نه علم مولی به مجیء او.

جواب آن این است که مستشـکل بین شـک در تکلیف اعتبـاری و شک در تکوین خلط کرده است. اگر مراد تکلیف اعتباری باشد شرط اکرام، آمدن زید است. اما در شک تکلیف به معنای اراده، تابع لفظ نیست بلکه تابع واقع است.

همین اشـکال در مثال حج نیز جاری است که اشـکال شده است ظاهر آن مثال این است که شـرط وجوب حج، درک وقوفین است.

جواب این است که درک وقوفین شـرط تکلیف اعتباری است ولی شـرط در تکلیف به معنای اراده، علم به درک وقوفین و یا فرض درک وقوفین می باشد.

بنا بر این باید بین شروط تکلیف اعتباری و شروط تکلیف تکوینی فرق گذاشت.

تم الکلام فی القسم الثانی و هو شرط التکلیف

شرط متأخر و مقارن ۹۵/۰۱/۲۱

ص: ۶۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط متأخر و مقارن

بحث در شرط متأخر است و گفتیم که شرط گاه جزء مأمور به است. بخش دوم در مورد شرط تکلیف است و گاه شرط مقدم بر تکلیف است و گاه مقارن و گاه مؤخر. این دو مورد را بحث کردیم.

بخش سوم (۱) : شرط متأخر و شروط وضع. البته در مورد وضع از شرط استفاده نمی کنند بلکه واژه ی سبب را به کار می برند.

گاه سبب مقدم است و مسبّب مؤخر مانند باب وصیت که فرد وصیت می کند که بعد از فوت او فلان متاع مال فلان فرد باشد که ایجاب الآن خوانده می شود ولی قبول آن بعد است که همان قبول موصی له می باشد.

گاه این دو با هم مقارن هستند مانند بعت و اشتریت

گاه ملکیت قبل است و سبب بعد مثلا در باب فضولی اگر قائل شویم که اجازه کاشف حقیقی است نه حکمی یعنی اگر مالك اجازه دهد این سبب می شود که ملکیت قبلا حاصل بوده است.

جواب آن (۲) این است که سببیت در این مورد سببیت تکوینی نیست مثلا در سبب تکوینی آتش سبب حرارت آب است و در اینجا حرارت باید با آتش همراه باشد. در ما نحن فیه سببیت قراردادی است از این رو چه مانع دارد که سه نوع سبب وجود داشته باشد گاه بخشی از سبب مقدم باشد مانند وصیت موصی و بخشی از آن مؤخر باشد مانند قبول موصی له.

ص: ۶۰۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۶۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۶۴.

اما در مورد قبول و ایجاب بحثی وجود ندارد.

اما در مورد سوم می گوییم: چه مانعی وجود دارد که شارع مقدس اجازه ی متأخر را سبب برای ملکیت متقدمه بداند. این کار با اعتبار شارع به راحتی قابل انجام شدن است و اعتبار، خفیف المؤونه می باشد.

با این حال می گوییم: اعتبار هرچند خفیف المؤونه است دو شرط دارد:

اول اینکه عالم اعتبار عالم عقلاء است نه عالم بازیگری بنا بر این باید اعتبار، موضوع اثر باشد بنا بر این نیش غول، اعتباری بی ارزش است. اثر عقلائی مانند بیع، اجاره، رهن، نکاح و هر آنچه در معاملات بالمعنی الاعم از آن بحث می شود. همه ی این

موارد از امور عقلایی است که اثر شرعی دارند.

شرط دوم اینکه در عالم اعتبار نباید تناقض وجود داشته باشد و فرد معتبِر نباید دو اعتبار متناقض کند.

اما در ما نحن فیه (۱) این اشکال وجود دارد که در بیع فضولی شارع می تواند اجازه ی متأخر را سبب برای ملکیت متقدم فرض کند. با این فرض تراضی بین طرفین با هم مقارن نیست ولی از آن سو شارع می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَکُونَ تِجارَهً عَنْ تَراضٍ مِنْکُم) (۲) بنا بر این تراضی طرفین باید مقارن باشد.

جواب آن این است که تا اجازه ی متأخر از ناحیه ی مالک نیامده باشد ملکیتی وجود ندارد ولی اجازه وقتی حاصل شود، ملکیتی از زمان اجازه تا زمان عقد متقدم ایجاد می شود. یعنی همان گونه که فرد با خواندن ایجاب، مالکیت را در آینده ایجاد می کند مانعی ندارد که با اجازه، ملکیت در گذشته ایجاد شود. در اینجا ملکیت را تراضی همراه است زیرا موقع اجازه دادن، ملکیت حاصل می شود و قبل از اجازه ملکیتی نبوده است.

ص: ۶۰۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۶۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

البته ما قول کسانی که قائل به کشف حقیقی هستند را قبول نکردیم که می گویند ملکیت الآن هست و اجازه بعدا بیاید زیرا این کار از باب تناقض در تشریع می باشد.

ان قلت (۱) : در بیع فضولی قول شما موجب می شود که در بیست و چهار ساعت دو مالک داشته باشیم. یک مالک، مالک واقعی است و دیگری نیز مشتری است زیرا فرض این است که با اجازه ی مالک در روز بعد، مالکیت از روز قبل برای مشتری ایجاد می شود.

قلت: در تناقض هشت وحدت شرط است و یکی از آنها وحدت زمان است. بنا بر این هنگامی ملک مالک است که هنوز اجازه ی او تحصیل نشده باشد ولی وقتی او اجازه داد، ملکیت از او برداشته به مشتری می رسد. بنا بر این اگر در این مدت منافعی وجود داشته باشد بعد از اجازه ی مالک همه از آنِ مشتری خواهد بود.

اتفاقا روایت محمد بن قیس نیز بر قول ما دلالت می کند. او از امام باقر علیه السلام نقل می کند که در زمان امیر مؤمنان علی علیه السلام فردی بود که کار او نخّاسی بود (فروشنده ی برده بود). یک بار او غائب بود و فرزندش بدون اذن پدر کنیز را فروخت. خریدار نیز تصور می کند که پسر از طرف پدرش مأذون بود لذا از کنیز فرزند دار شده. بعد که پدر برگشت از جریان باخبر شد و به سراغ مشتری رفت و گفت پسرم بدون اجازه ی من آن را فروخته است لذا کنیز و فرزند را از مشتری پس گرفت.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۶۷.

مشتری نزد امیر مؤمنان علی علیه السلام آمده و جریان را بازگو کرد و امام علیه السلام به او فرمان داد که پسر را زندانی کند (این زندانی کردن چون به امر امام علیه السلام بود از این رو مشروع بود). صاحب کنیز از او خواست را فرزندش را آزاد کند ولی او قبول نکرد. در نتیجه صاحب کنیز معامله را تنفیذ کرد و کنیز را با فرزندش فرستاد و او نیز فرزند او را آزاد کرد: (۱)

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص فِي وَلِيدَةٍ بَاعَهَا ابْنُ سَيِّدِهَا وَ أَبُوهُ غَائِبٌ فَاسْتَوْلَدَهَا الَّذِي اشْتَرَاهَا فَوَلَدَتْ مِنْهُ غُلَاماً ثُمَّ جَاءَ سَيِّدُهَا الْأَوَّلُ فَخَاصَمَ سَيِّدَهَا الْآخَرَ فَقَالَ وَلِيدَتِي بَاعَهَا ابْنِي بِغَيْرِ إِذْنِي فَقَالَ الْحُكْمُ أَنْ يَأْخُذَ وَلِيدَتَهُ وَ ابْنَهَا فَنَاشَدَهُ الَّذِي اشْتَرَاهَا فَقَالَ لَهُ خُذِ ابْنَهُ الَّذِي بَاعَكَ الْوَلِيدَةَ حَتَّى يَنْقُدَ لَكَ الْبَيْعَ فَلَمَّا أَخَذَهُ قَالَ لَهُ أَبُوهُ أَرْسِلِ ابْنِي قَالَ لَا وَ اللَّهِ لَا أُرْسِلُ إِلَيْكَ ابْنَكَ حَتَّى تُرْسِلَ ابْنِي فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ سَيِّدُ الْوَلِيدَةِ أَجَازَ بَيْعَ ابْنِهِ. (۲)

بر اساس این روایت با اجازه ی مالک، ملکیت در گذشته ایجاد می شود.

بنا بر این ما قائل به کشف حقیقی هستیم. در مقابل کشف حقیقی، کشف حکمی است یعنی ملکیت نیست ولی آثار ملکیت بار می شود.

مرحوم آیت الله نائینی اشکال اجازه را از راه دیگری حل کرده است و آن اینکه ایشان قائل است که شرط مقارن با عقد است نه متأخر از آن. شرط عبارت است از کَون العقد معقَّبا بالاجازه و چون خداوند می دانست که مالک اجازه خواهد داد بنا بر این شرط از همان اول حاصل بوده است. بنا بر این هنگام عقد، عنوان تعقب به اجازه وجود داشته است. بله این تعقب از اجازه ای که بعدا می آید انتزاع می شود ولی از امروز وجود دارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۶۷.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۲۱۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

مثلا امروز نسبت به فردا مقدم است و هرچند هنوز فردا نشده است ولی عنوان معقّب بودن نسبت به فردا هم اکنون وجود دارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام محقق نائینی را بررسی می کنیم.

بحث شرط و واجب مطلق و مشروط ۹۵/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث شرط و واجب مطلق و مشروط

بحث در بیع فضولی است بنا بر اینکه اجازه ی مالک کشف حقیقی است و کشف می کند که مشتری از ابتدا مالک بوده است.

اشکال شده است که چگونه می شود معلول که ملکیت است وجود داشته باشد ولی رضایت همراه آن نباشد که لازمه ی آن تفکیک سبب از مسبّب می باشد. در جواب گفتیم تمام اشکالات بر اساس این است که طبق مبنای فقهاء تصور شده است که اجازه کشف می کند که او دیروز مالک بوده است که در این صورت تفکیک مسبّب از سبب لازم می آید ولی به عقیده ی ما دیروز مالک، مالک اصلی بوده است و الآن که اجازه می دهد از الآن ایجاد ملکیت از زمان اجازه تا زمان عقد می کند. بنا بر این سبب با مسبّب همراه است سبب همان رضایت مالک است که همان زمان که ایجاد ملکیت می کند رضایت هم همراه آن است و این نکته را از روایت محمد بن قیس استفاده کردیم.

مرحوم آیت الله نائینی طرح دیگری دارد و آن اینکه رضایت شرط نیست و آنی که شرط است تعقب العقد بالاجازه می باشد. یعنی فی علم الله، مالک اجازه خواهد داد پس الآن که فضول خانه را به زید می فروشد شرط آن که همان تعقب العقد بالاجازه است موجود است. بنا بر این مسبّب که ملکیت است با سبب که تعقب است همراه می باشد.

ص: ۶۰۷

سپس اضافه می کند که در انتزاع عنوان تعقب برای عقد لازم نیست که موقع انتزاع، منشأ انتزاع موجود باشد. حتی اگر منشأ انتزاع فردا باشد ما از همین امروز می توانیم عنوان تعقب را انتزاع کنیم.

اضافه می کنیم: الآن بر غد تقدم دارد و از همین الآن با آنکه منشأ انتزاع که فردا است نیامده است می توان عنوان تقدم را انتزاع کنیم.

یلاحظ علیه:

اولا: قول ایشان بر خلاف ادله است زیرا در ادله نیامده است که تعقب شرط است بلکه آمده است: (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۱) و تراضی در ما نحن فیه وجود ندارد.

ثانیا: این مسأله از نظر فلسفی صحیح نیست و نمی توان گفت که از الآن می توان عنوان تعقب را انتزاع کرد هرچند منشأ انتزاع فردا باشـد. زیرا در انتزاع عنوان تعقب آیا صـرف العقـد کافی است یا نه. اگر کافی باشد دیگر احتیاج به اجازه نداریم و همان عقد کافی است و اگر کافی نیست و به اجازه نیز احتیاج است تا اجازه نیاید نمی توان آن را انتزاع کرد.

اما جواب مثالی که ما اضافه کردیم این است که امروز مقدم بر فردا است و عنوان تقدم موجود است هرچند منشأ انتزاع نیامده است این است که در اینجـا ذات متقـدم وجود دارد نه عنوان متقـدم. ذات متقـدم که همـان روز است موجود است ولی عنوان متقـدم وجود نـدارد و در واقع بین ذات و بین عنوان خلط شده است. کما اینکه در عقد ذات معقَّب که همان عقد است وجود دارد ولی عنوان تعقب وجود ندارد.

التقسیم الرابع: تقسیم الواجب الی المطلق و المشروط (۲) (۳)

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۱.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۵.

به نظر ما این تقسیم، تقسیم واجب نیست بلکه تقسیم وجوب است. البته وقتی وجوب دو قسم می شود واجب نیز به همان دو قسم تقسیم می شود.

در کتب علم اصول برای واجب مطلق و مشروط تعریف های بسیاری ذکر کرده اند که ذکر تمام آنها به طول می انجامد و ما به دو تعریف بسنده می کنیم.

التعریف الاول: الواجب المطلق ما لا یتوقف وجوبه علی شیء سوی الامور العامه (امور عامه عبارتند از: عقل، بلوغ، قدرت و علم) و المشروط ما یتوقف وجوبه علی شیء وراء الامور العامه. مانند وجوب حج که علاوه بر آن چهار مورد، استطاعت هم در آن شرط است.

یلاحظ علیه (۱) : با این تعریف، واجب مطلق منحصر در یک چیز می شود که همان معرفه الله است و غیر آن همه چیز شرط دارد. حتی نماز هم این شرط را دارد که وقت داخل شود.

التعریف الثانی (۲) : الواجب المطلق ما لا- یتوقف وجوبه علی وجوده (یعنی وجود واجب مانند صلاه که وجوبش متعلق بر وجودش مانند طهارت، قبله، رکوع و سجود و مانند آن نیست یعنی وجوب در واقع متوقف بر اجزاء و شرایط نمی باشد. بنا بر این باید این اجزاء را تحصیل کرد.) و المشروط ما یتوقف وجوبه علی وجوده (مانند وجوب حج که متوقف بر استطاعت می باشد. اگر استطاعت نباشد وجوب معنا ندارد.)

به این تعریف اشکال کرده اند و آن اینکه وجوب حج متوقف بر استطاعت است ولی وجود آن متوقف بر استطاعت نیست زیرا انسان می تواند متسکّعا و با سختی به حج رود.

ص: ۶۰۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۴۷۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۴۷۲.

این اشکال وارد نیست زیرا بحث ما در حج واجب است نه در حج مستحب و حج واجب وجوب و وجودش بر استطاعت متوقف است.

طهارت در مورد نماز به گونه ای است که وجوب نماز متوقف بر آن نیست ولی وجود آن متوقف بر طهارت است ولی در مورد استطاعت هم وجود حج و هم وجوبش بر آن متوقف می باشد.

محقق خراسانی در مقام جواب برآمده می گوید: این تعریف، تعریف حقیقی نیست تا جامع و مانع باشد بلکه تعریفی لفظی و شرح الاسمی (۱) (۲) است. او این بیان را در اول عام و خاص، در اول مطلق و مقید و در اول استصحاب نیز تکرار می کند.

یلاحظ علیه: این جواب بر خلاف ظاهر کلمات علماء است زیرا آنها در مقام تعریف حقیقی هستند و برای تکمیل آن ان قلت و قلت مطرح می کنند.

همچنین محقق خراسانی شش ماه در تهران نزد حکیم سبزواری در مدرسه ی مروی فلسفه خوانده است و با این مقدار نمی توانست فیلسوف شود بر این اساس شرح الاسم غیر از تعریف لفظی است. تعریف لفظی آن است که در قبال لفظ، لفظی ارائه می دهند مانند العنقاء ما هو که در جواب می گویند: طیر.

اما شرح الاسم همان حد حقیقی است. مثلا حیوان ناطق هم حد حقیقی است و هم شرح الاسم است با این تفاوت که تا موجود نشده باشد شرح الاسم است و وقتی موجود شود حد نامیده می شود.

شیخ در اشارات (۳) (۴) می گوید: المثلث ما هو؟ بعد اضافه می کند: خطوط ثلاثه متساویه مرتبطه سپس می گوید: این مادامی که روی کاغذ کشیده نشود «شرح الاسم» است ولی بعد از آن «حد» می شود.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۴.
۴- شرح الاشارات و التنبیهات، خواجه نصیر الدین الطوسی، ج۱، ص۳۱۱.

البته حکیم سبزواری (۱) (۲) نیز در منطق همین اشتباه را مرتکب شده است و می فرماید:

اسّ المطالب ثلاثه علم **** مطلب ما مطلب هل مطلب لم

فما هو الشارح و الحقیقی **** و ذو اشتباك مع هل أنیق

ما جواب دیگری در رفع اشکالات فوق می دهیم و از اشکال اول بر تعریف اول جواب می دهیم که شما مطلق و مقید را نباید مطلق گرفت بلکه باید آن را نسبی و حیثی مطالعه کرد. یک شیء ممکن است از یک حیث مطلق باشد و از حیث دیگر مقید باشد. وجوب صلاه نسبت به طهارت، واجب مطلق است و بجز شرائط عامه هیچ شرطی ندارد. ولی نسبت به دخول وقت مشروط می باشد.

همچنین است وجوب حج که نسبت به استطاعت مشروط است ولی بعد از استطاعت واجب مطلق می شود از این رو باید مقدمات سفر را آماده کرد و وجوب حج متوقف بر این مقدمات نیست هرچند وجودش بر آن امور متوقف است.

ثمره ی بحث (۳) : مقدمات واجب مطلق را باید تحصیل کرد مثلا برای نماز باید طهارت را تحصیل کرد ولی اگر واجب، مشروط باشد، تحصیل شرط واجب نیست.

به عبارت دیگر در واجب مطلق سخن از حصول است ولی در واجب مشروط سخن از تحصیل است. بنا بر این در واجب مطلق تحصیل لازم است ولی در واجب مشروط تحصیل لازم می باشد.

۱- منظومه ملاهادی سبزواری، ملاهادی سبزواری با تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۱، ص۱۸۳.

۲- منظومه ملاهادی سبزواری، ملاهادی سبزواری با تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۳۳۰.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۷۵.

الامر الخامس: هل الشرط قید للهیئه او للماده (۱) (۲)

مثلا در اکرم زیدا ان سلم. سخن در این است که ان سلم آیا قید وجوب است یا قید اکرام. هیئت اکرم همان یجب است و ماده ی آن اکرام می باشد. یعنی یجب ان سلم که قید برای وجوب باشد یا یجب الاکرام اکراما مقیدا بالتسلیم.

محقق خراسانی قائل است که قید راجع به هیئت است ولی شیخ انصاری قائل است که قید به اکرام که ماده است بر می گردد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این مطلب را پیگیری می کنیم.

رجوع قید به هیئت یا ماده ۹۵/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رجوع قید به هیئت یا ماده

نزاعی بین شیخ انصاری و شاگرد او محقق خراسانی وجود دارد و آن اینکه قیود در جمله (مانند جمله ی شرطیه) به ماده بر می گردد یا به هیئت (۳) (۴) . مثلا در (اکرم زیدا ان سلّم) بحث است که (ان سلّم) آیا قید وجوب است که هیئت (اکرم) بر آن دلالت دارد یا قید ماده است که (اکرام) می باشد.

محقق خراسانی قائل است که قید به هیئت بر می گردد یعنی: اکرام زید یجب ان سلم

شیخ انصاری قائل است که قید به ماده بر می گردد یعنی: یجب اکرام زید اکراما مقیدا بالتسلیم.

فرق بین این دو در این است که اگر قید به هیئت بر گردد، شرط، شرط وجوب می شود و تحصیل آن واجب نیست همان گونه که تحصیل استطاعت در یجب الحج اذا کنت مستطیعا واجب نیست بلکه حصول آن لازم است. اما اگر قید ماده باشد تحصیل آن واجب است مانند وضو که قید نماز است: یجب الصلاه مقیدا بالطهاره. بنا بر این نتیجه در اینجا ظاهر می شود که اگر شرطی باشد که ندانیم تحصیل آن واجب است یا نه اگر قید هیئت باید تحصیل آن واجب نیست و اگر قید ماده باشد تحصیل آن واجب خواهد بود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۵.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۵.

ما معتقدیم که قیود بر دو قسم است:

گاه ظاهر در وجوب ماده است و به ماده بر می گردد. مثلا: طف حول البیت که یعنی: یجب الطواف حول البیت. (حول البیت) قید طواف است نه یجب. یا در: صل صلاه الجمعه جماعه. یعنی یجب صلاه الجمعه جماعه که (جماعه) قید صلاه است نه یجب.

گاه ظاهر در این است که به هیئت بر می گردد که همان (یجب) باشد. مانند: حُجَّ اذا استطعت. قید (اذا استطعت) به یجب الحج بر می گردد. یا در: صُمّ شهرین اذا افطرت که قید (اذا افطرت) به یجب بر می گردد نه به (صوم). یا در اعتق اذا ظاهرت که قید در آن به یجب بر می گردد. اگر قرار بود در این موارد قید به هیئت بر گردد موجب هرج می شد زیرا معنای آن این بود که حج مطلقا واجب است چه استطاعت باشد و یا نباشد و هکذا صوم و عتق مطلقا واجب باشند. در مواردی که اگر قید به ماده بر گردد مایع حرج می شود، باید بگوییم که به هیئت بر می گردد یعنی وجوب، مقید به استطاعت، افطار و ظهار است.

به تعبیر دیگر اگر یک شیء مانند صوم، حج و مانند آن فی نفسه دارای مصلحت باشد ولی اگر بخواهد مطلقا بر انسان واجب باشد موجب حرج شود قید در آن به هیئت می خورد. در نتیجه مقید می شود و مثلا عتق رقبه موقعی است که فرد ظهار کند نه مطلقا و یا دو ماه روزه زمانی است که فرد افطار کند نه مطلقا.

* * *

شیخ انصاری در کتاب تقریرات خود پنج دلیل آورده است مبنی بر اینکه هیئت که همان وجوب است را نمی توان مقید کرد. محقق خراسانی به این پنج دلیل اشاره می کند:

الدلیل الاول: مفاد الهیئه جزئی لا یقبل التقیید (۱)

در بحث معانی حرفیه گفتیم که مفاد هیئات، معانی ای حرفیه است یعنی مفاد هیئت را برای بعث های جزئی وضع کرده اند. یعنی ابتدا معنای اسمی مانند بعث و یا طلب را در نظر می گیرند و سپس هیئت افعل را بر مصادیق جزئی آن وضع می کنند. یعنی آنی که مرآت است معنی اسمی است و آنی که موضوع له است معنای حرفیه می باشد.

مثلا ما (مِن) را برای ابتدا وضع می کنیم ولی نه برای ابتدای اسمی بلکه ابتدای اسمی را بهانه کردیم و بر مصادیق آن وضع می کنیم و این از عجائب است که مرآت ما معنایی اسمی است ولی موضوع له ما معنایی حرفی می باشد. (مِن) ابتدائا نمی تواند بر معنای حرفی وضع شود زیرا معنای حرفی به شکل مستقل قابل تصور نیست. بنا بر این ناچاریم که معنایی اسمی که در اینجا همان ابتدا است را تصور کنیم و سپس (مِن) را بر مصادیق جزئی آن وضع کنیم و این از باب وضع عام، موضوع له خاص می باشد.

با این بیان شیخ انصاری می فرماید: واضع می خواهد هیئت افعل را بر بعث های جزئی وضع کند. این بعث ها قابل تصور نیست بنا بر این ناچاریم یک معنای اسمی که همان البعث یا الطلب است را در نظر بگیریم و سپس هیئت فوق را بر مصادیق جزئی آنها وضع کنیم. حال که جزئی می شود، جزئی قابل تقیید نیست. تقیید مربوط به جایی است که گسترشی وجود داشته باشد و این گسترش در معنای جزئی وجود ندارد.

ص: ۶۱۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۷۷.

یلاحظ علیه: در سابق نیز گفتیم که جزئی را نمی توان تقیید افرادی زد ولی می توان آن را تقیید احوالی زد. مثلاـ در (اکرم زیدا) چون زید یک نفر است آن را نمی توان تقیید افرادی زد ولی تقیید احوالی در مورد آن کاملا ممکن است مانند: زید گاه معمم است گاه مکلّا، گاه سید است گاه شیخ و گاه عالم و یا غیر عالم.

بنا بر این وجوب هرچند از لحاظ افراد جزئی است و یکی بیشتر نیست ولی از نظر احوال متعدد است: وجوب گاه هنگام استطاعت است و گاه بدون آن و در نتیجه می توان وجوب آن را مقید به استطاعت کرد. هکذا در موارد دیگر مانند وجوب صوم که فردش واحد است ولی از نظر احوال یک حالت آن هنگام افطار است و حالت آن هنگام عدم افطار.

الدلیل الثانی (۱) : انسان وقتی به شیئی مراجعه می کند گاه این شیء مورد علاقه است و گاه مورد علاقه نیست. در جایی که مورد علاقه است گاه مطلقا مورد علاقه است و گاه با قید. در جایی که مورد علاقه با قید است گاه قید آن خارج از اختیار است مانند (دلوک شمس) و گاه داخل اختیار است مانند (وضو برای نماز). بنا بر این تمامی تقسیمات حول ماده می گردد و ماده است که این حالات ذکر شده را دارا است.

یلاحظ علیه (۲) : این نوعی مصادره به مطلوب است زیرا شما ابتدا ماده را در نظر گرفتید و حال آنکه عین همین بیان در وجوب که هیئت است نیز جاری می شود و می توان گفت: وقتی به وجوب می نگریم گاه وجوب مورد علاقه ی ماست و گاه نیست و اگر مورد علاقه باشد گاه مطلقا مورد علاقه است و گاه مقیدا و قید نیز گاه تحت اختیار است و گاه خارج از اختیار می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۷۸.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۴۷۸.

الدلیل الثالث (۱) : المعانی الحرفیه غیر قابل للتقیید

این دلیـل را نبایـد با دلیل سوم اشـتباه گرفت. در دلیل اول گفتیم غیر قابل تقییـد است به سـبب اینکه جزئی است و جزئی قابل تقییـد نیست. در اینجـا روی جزئیت تکیه نمی کنیم بلکه روی معـانی حرفیه تأکیـد می کنیم. بله محمـول در هر دو دلیـل یکی است یعنی هم جزئیت و هم معنای حرفی بودن هر دو غیر قابل برای تقیید است ولی به آن از دو منظر می نگریم.

تقیید این است که انسان مقید را مطالعه کند مثلا زید را که مقید است مطالعه کند و

سپس او را قیـد بزند (التأکید فرع لحاظ المقید) و معانی حرفیه قابل لحاظ نیست. اگر آن را لحاظ کنیم تبدیل به معنای اسـمی می شود. معنای حرفی منـدک در متعلق است و غیر مسـتقل و آلی می شود و نمی توان آن را مسـتقلا مطالعه کرد. مثلا ابتدای از بصره که معنای حرفی است اگر مستقلا مطالعه شود تبدیل به الابتداء می شود که معنایی اسمی است.

یلاحظ علیه (۲) : امام قدس سره اشکال می کند که تمامی قیود به معنای حرفیه بر می گردد. مثلا در زید جالس فی الدار، قید (فی الدار) نه به زید می خورد و نه به جالس بلکه به جلوس زید که معنایی حرفی است بر می گردد. جلوس زید نسـبت است و نسبت نیز معنایی حرفی می باشد.

ما اضافه می کنیم: اگر معانی حرفیه را مطلق لحاظ کنیم و بعـد بخواهیم آن را مقیـد نمائیم اسـتدلال شـیخ انصاری وارد است ولی می توانیم معانی حرفیه را از ابتدا مقید کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۹.

الدلیل الرابع: الرجوع الی الهیئه یستلزم تعلیق الانشاء (۱)

اگر بخواهیم قید را به هیئت بر گردانیم، هیئت چیزی جز انشاء نیست. بنا بر این انشاء را باید مقید کنیم. این در حالی است که انشاء فعلی است خارجی و خارج قابل تعلیق نیست. مثلا غذا خوردن در خارج یا اتفاق می افتد و یا نه و معنا ندارد که معلق باشد. بنا بر این در خارج یا انشاء محقق می شود یا نه و قید در مورد آن معنا ندارد زیرا وجود شیء نمی تواند معلق باشد یعنی نمی تواند هم موجود باشد و هم معلق زیرا اگر موجود باشد دیگر معلق نیست و اگر معلق است یعنی هنوز موجود نیست. انشاء معلق در واقع یک نوع تناقض گویی است. بنا بر این تمامی قیود باید به منشَأ بر گردد.

یلاحظ علیه (۲) : مستدل بین تعلیق انشاء و تعلیق منشأ خلط کرده است. انشاء که همان استعمال لفظ در معنی است به هیچ وجه قابل تعلیق نیست. در مثال حج ان استطعت، انشاء که همان استعمال حُجّ در معنای خودش است که همان انشاء بعث و وجوب می باشد قابل تعلیق نمی باشد یعنی یا این انشاء در خارج صورت می گیرد و یا نمی گیرد. تعلیق به منشأ می خورد که همان بعث است که بعث گاه مطلق است و گاه مقید (مانند تقیید آن به استطاعت.)

ان قلت: همان گونه که انشاء قابل تعلیق نیست بعث هم قابل تعلیق نیست زیرا بعث که همان هول دادن فرد به سوی انجام کاری است یا محقق می شود یا نمی شود و تعلیق در آن معنی ندارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۴۸۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۴۸۰.

قلت: بین بعث تکوینی و بعث عنوانی فرق است. اشکال مزبور در بعث تکوینی جاری است یعنی در خارج یا هول دادن و بعث صورت می گیرد و یا نه ولی در عالم عنوان و اعتبار که عالم فرض و تصور است می توان اعتبارا بعث کرد و می توان گفت که کسی را بعث کنیم علی فرض اینکه استطاعت پیدا کند. مستشکل چون فلسفه را داخل در اصول کرده است این اشکال را مطرح کرده است.

الدلیل الخامس: یلزم تفکیک المنشأ من الانشاء (۱)

ان شاء الله در جلسه ی بعد این دلیل را بحث می کنیم.

رجوع قید به هیئت یا ماده ۹۵/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رجوع قید به هیئت یا ماده

در اینکه قید باید به هیئت بر گردد (۲) (۳) وجوهی ذکر شده بود که چهار مورد آنها را بررسی کردیم.

اشکال چهارم (۴) این بود که اگر قید به وجوب که مفاد هیئت است بر گردد موجب می شود که انشاء معلق باشد و حال آنکه انشاء قابل تعلیق نیست زیرا در خارج، یا انسان انشاء می کند و یا نمی کند.

در جواب گفتیم که انشاء، معلق نیست و آنی که تعلیق بر داشته است مُنشأ است که همان بعث می باشد.

اشکال شده است که همان گونه که انشاء قابل تعلیق نیست، بعث هم قابل تعلیق نیست یعنی یا بعث هست یا نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۴۸۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۷۵.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۹۵.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۴۸۰.

در جواب گفتیم که بین بعث تکوینی و بعث انشائی فرق است و آنی که قابل تعلیق نیست بعث تکوینی است یعنی کسی را با دست بگیریم و به سوی کاری هول دهیم ولی در بعث انشائی تعلیق معنا دارد مثلا کسی را بعث می کنیم به شرط استطاعت تا اگر روزی مستطیع شد به حج رود.

الدلیل الخامس: یلزم تفکیک الانشاء عن المُنشأ (۱)

قیـد وقتی به بعث می خورد موجب می شود که انشاء فعلی و مُنشأ معلق باشـد. یعنی بعث از انشاء جـدا شـده است. یعنی شارع الآن انشاء کرده است ولی بعث الآن نیست و بعد از حصول استطاعت پدید می آید.

یلاحظ علیه (۲) : بایـد دیـد مراد آنها از مُنشأ (بعث) چیست؟ آیا مراد بعث علی کل تقـدیر است یعنی بعث هست چه مسـتطیع بشود یا نشود یا مراد بعث علی تقدیر الاستطاعه می باشد. اگر مراد اولی باشد ما هم قبول داریم که چنین بعثی وجود ندارد. اما اگر دومی را بگویید ما آن را قبول نداریم زیرا بعث علی تقدیر، خود نوعی بعث است. بنا بر این هم انشاء هست و هم مُنشأ که همـان البعث علی تقـدیر می باشـد. مسـتدل تصور کرده است که بعث بایـد مطلق باشـد و از این رو دلیل فوق را ذکر کرد. بله بعث در مورد نماز بعث علی کل تقدیر است ولی در مورد حج چنین نیست.

توضـیح اینکه مولی به جامعه نگاه می کند و می بیند مردم بر دو دسـته اند. گاه مسـتطیع هسـتند و گاه نیستند ولی ممکن است در آینده مسـتطیع شوند. برای آنکه برای هر دو گروه یک جا قانون گذاری کند می گوید: حُجّوا اذا استطعتم. بنا بر این کسی که الآن مسـتطیع است بعث در مورد او علی کل تقـدیر است ولی کســی که مسـتطیع نیست بعث او علی تقدیر است. بنا بر این تفکیک منشأ عن الانشاء لازم نمی آید.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۴۸۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۴۸۱.

در اینجا اشکالی (۱) بر شیخ انصاری متوجه است که ایشان آن را در تقریرات خود پاسخ داده است و آن اینکه شیخ تمامی قیود را به ماده بر می گرداند و می گوید: وجوب قیدی ندارد. بنا بر این حج مقید به استطاعت است نه وجوب آن. بنا بر این وقتی وجوب نه در قضایای مشروطه و نه مطلقه قید ندارد تفاوت مشروطه با مطلقه در این می شود که ماده در مشروطه مقید است ولی در مطلقه نیست.

اشکال شده است که اگر وجوب مطلق است پس چرا بین واجب مطلق و مشروط فرق می گذارید و می گویید تحصیل قید در واجب مطلق واجب است ولی واجب مشروط واجب نیست؟

(این اشکال طبق مبنای ما که در واجب مشروط وجوب را مقید می دانیم بار نمی باشد زیرا تا استطاعت نباشد وجوبی نیست. ولی شیخ انصاری که وجوب را مطلق می داند باید از این اشکال پاسخ دهد.)

شیخ از این سؤال پاسخ می دهد و می فرماید: در واجب مطلق شرط را باید تحصیل کرد ولی در واجب مشروط، حصول آن شرط است. بنا بر این شارع قید را به دو نوع اخذ می کند.

مسائل ثلاث (۲) :

المسأله الاولی: آیا در واجبات مشروطه مانند حج، وجوب فعلی است یا نه؟

البته وجوب در مورد کسانی که فعلاـ مستطیع نیستند فعلی است ولی کسانی که مستطیع نیستند آیا وجوب برای آنها فعلی است.

پاسخ این است که مراد شما از فعلیت چیست؟

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۸۲.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۸۳.

در مورد فعلیت دو مبنا وجود دارد. امام قدس سره مبنایش این بود که رسول خدا (ص) احکام را فرموده است و مردم نیز آنها را درک کرده اند. این فعلیت در مقابل انشاء است که احکامی است که رسول خدا (ص) و ائمه آنها را بیان نکرده اند و نزد امام زمان (عج) مخزون است. طبق این مبنا واجبات مشروطه همه فعلی اند زیرا پیغمبر اکرم (ص) آن را بیان فرموده است.

اما مبنای دیگر این است که وجوب فعلی و انشائی خطابات شخصی است. بنا بر این کسی که مستطیع است وجوب بر او فعلی است ولی کسی که فعلا مستطیع نیست وجوب در حق او انشائی است.

ثم ان المحقق العراقی (۱) قال بفعلیه الحکم فی عامه الواجبات المشروطه و می فرماید: در واجب مشروط شارع آن را تصور کرده و تصدیق به فایده کرده و جزم بر انشاء کرده و انشاء هم نموده و بعد آن را بیان کرده است یعنی حکم هم کرده است. تمامی شرایط فعلیت در آن موجود است.

یلاحظ علیه (۲) : ایشان در واقع معنای اول فعلیت را بیان کرده است و طبق آن مبنا فعلیت وجود دارد. بنا بر این نزاع بین ما و محقق عراقی نزاعی لفظی است.

اشکال: در دنیا، مراد از اراده جدا نمی شود زیرا نمی شود کسی که اراده ی کاملی کند به گونه ای که مانعی در کنار آن نباشد و در عین حال، مراد در کنار آن نباشد. اراده در جایی است که هم مقتضی موجود است و هم مانع مفقود و در نتیجه اگر کسی اراده کند آب بنوشد، آب را می نوشد. این در حالی است که واجب مشروط، اراده ی مولی وجود دارد ولی مراد نیست. زیرا فرد مستطیع نیست و حج را به جا نمی آورد.

ص: ۶۲۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۸۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۴۸۴.

جواب این است که باید دید مراد و اراده ی مولی بر چه چیزی تعلق گرفته است. در واجب مشروط اراده ی مولی بر انشاء تعلق گرفته است و بر این تعلق نگرفته است که من الآن و فعلا حج را به جا آورم.

یکی از اشتباهات این است که تصور شده است اراده ی انسان می تواند بر فعل دیگری تعلق گیرد و حال آنکه اراده ی انسان فقط بر فعل خودش تعلق می گیرد و محال است بر فعلی دیگری تعلق گیرد. زیرا اراده در جایی است که فعل، تحت اختیار انسان باشد و حال آنکه فعل غیر تحت اختیار او نیست.

بله امر مولی در مکلف ایجاد داعی می کند و مکلف می بیند که یا ثواب دارد و یا عقاب در نتیجه بر می خیزد و عمل را انجام می دهد. بنا بر این اراده و بعث با هم همراه هستند.

تم الکلام فی المسأله الاولی

بحث اخلاقی:

در زمان امام هادی علیه السلام حضرت در خانه ی خودش تحت نظر بود. در آن زمان فردی ذمی با زنی رابطه ی نامشروع انجام داده بود. قضات حکم به کشته شدن او کردند زیرا دیدند او بر خلاف ذمه عمل کرده است. وقتی او را پای میز محاکمه آورند آن فرد شهادتین را بر زبان جاری کرد. در نتیجه قضات دو دسته شدند و جمعی بر اساس قانون (الاسلام یجب ما قبله) حکم به عدم جواز قتل او کردند.

جریان را از امام هادی علیه السلام جویا شدند امام علیه السلام حکم به ضرب و قتل او کرد. یحیی بن اکثم که از قضات دوران متوکل و مأمون بود علت این حکم را در نامه ای دیگر جویا شد و امام علیه السلام در پاسخ به این آیه استناد فرمود: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَ کَفَرْنا بِما کُنَّا بِهِ مُشْرِکینَ * فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إیمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتی قَدْ خَلَتْ فی عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِکَ الْکافِرُونَ) (۱) این آیه مربوط به اقوام گذشته است که بلا را که می دیدند بت ها را کنار می گذاشتند و خداوند می فرماید که این ایمان اضطراری را کافی نمی داند. مخصوصا که این آیه این وضعیت را سنت الهی می داند و در آیه ی دیگری می خوانیم: (فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدیلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْویلاً) (۲)

ص: ۶۲۲

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۸۴ و ۸۵.

۲- فاطر/سوره ۳۵، آیه۴۳.

از اینجا متوجه می شویم که یک نوع آیات الاحکامی وجود دارد که در کتب فقهی ما منعکس نشده است. این نوع بهره برداری در روایات ما کم نیست و فقط باید آنها را جمع آوری کرد.

بعضی از اساتید ما می گفتند که برخی از فقهاء از سوره ی مسد بیست و چهار حکم فقهی را استفاده کرده بودند.

یا مثلا از آیات دختران شعیب که شعیب به موسی می گوید: (إِنِّی أُرِیدُ أَنْ أُنْکِحَکَ إِحْدَی ابْنَتَیَّ هاتَیْنِ عَلی أَنْ تَأْجُرَنی ثَمانِیَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِکَ) (۱) که از آن استفاده می شود که لازم نیست اولا دختر را معین کرد و ثانیا مهر هم در آن مشخص نیست.

واجب معلق و منجز ۹۵/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب معلق و منجز

وجوب اگر فعلی باشد انسان باید به دنبال مقدمات آن رود ولی اگر وجوب شأنی باشد باز هم فایده دارد و آن اینکه مولی به جامعه نگاه می کند و بعضی را واجد شرط می بیند و مشاهده می کند که فعلا مستطیع هستند و بعضی را فاقد آن و به شکل مشروط قانونی را وضع می کند در نتیجه کسانی که واجد شرط هستند، وجوب برای آنها فعلی می شود و برای ما بقی که فاقد آن هستند وجوب، شأنی می شود و بعد که مستطیع شدند وجوب برای آنها فعلی می شود. چون قانون گذار برای شخص قانون وضع نمی کند و برای عموم مردم قانون وضع می کند باید به آن گونه که گفتیم قانون وضع شود.

مقدمات فائته: این مقدمات مقدماتی هستند که اگر فرد آنها را الآن انجام ندهد وقتی که واجب می آید موفق نمی شود آن را انجام دهد و واجب فوت می شود. مثلا مولی دستور داده است که از فلانی استقبال کنند که باید از قبل مقدمات استقبال را فراهم کنند. یا مثلا اگر فرد از چند سال قبل از رفتن به حج، فیش حج را نخرد نمی تواند در ایام موسم به حج برود.

۱- قصص/سوره۲۸، آیه۲۷.

مقدمات فائته در واجب مشروط به مشکل بر می خورد زیرا وجوب در واجب مشروط فعلی نیست ولی باید مقدمات آن را از الآن آورد. چگونه می شود که ذی المقدمه واجب نیست ولی واجب است مقدمات آن را فراهم کرد.

این اشکال متوجه محقق خراسانی ولی متوجه شیخ انصاری نیست زیرا محقق خراسانی قائل که وجوب در واجب مشروط شأنی است و قید به وجوب می خورد ولی شیخ انصاری که قید را به ماده بر می گرداند و وجوب را از الآن فعلی می داند مشکلی ایجاد نمی شود.

ما ان شاء الله بعد مقدمات مفوته را بحث می کنیم.

تقسیم الواجب الی منجز و معلق:

به عنوان مقدمه می گوییم فرق مطلق مفعول با مفعول مطلق در این است که در مطلق مفعول، اطلاق، قید نیست ولی در مفعول مطلق، اطلاق قید است.

با توجه به این نکته می گوییم که در تقسیم قبلی که تقسیم واجب به مطلق و مشروط بود، تقسیم مربوط به مطلق واجب بود یعنی هر واجبی یا مطلق است یا مشروط. اما تقسیم به منجز و معلق مخصوص واجب مطلق است نه مطلق واجب.

از نظر محقق خراسانی واجب مطلق واجبی است که وجوب در آن فعلی است بر خلاف واجب مشروط که وجوب در آن فعلی نیست. تقسیم واجب به منجز و معلق از صاحب فصول است (مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی) که می گوید: واجب مطلق بر دو قسم است: گاه هم وجوب حالی است و هم واجب که به آن واجب منجز می گویند مانند کسی که الآن مستطیع است و یا ظهر شده است و باید نماز خواند.

ص: ۶۲۴

اما واجب معلق واجبی است که وجوب در آن حالی است ولی واجب استقبالی می باشد، لأنه مقید بقید خارج عن الاختیار. بنا بر این در حج، وجوب حالی است و در نتیجه حاجی باید مقدمات سفر را آماده کند ولی واجب استقبالی است زیرا هنوز زمان موسم حج نیامده است.

نکته ی دیگر این است که بر اساس نظر محقق خراسانی واجب مطلق به منجز و معلق تقسیم می شود ولی از نظر شیخ انصاری واجب مشروط به این تقسیم می شود. زیرا واجب مشروط از منظر شیخ، واجبی بود که قید در آن به ماده می خورد و وجوب حالی است و تحصیل آن قید واجب نیست.

اورد علی صاحب الفصول اشکالات:

هفت اشکال به مرحوم صاحب فصول وارد شده است:

الاشکال الاول: ایشان را چرا واجب معلق را مخصوص کرده است به قیدی که خارج از اختیار است و حال آنکه قیدی که داخل در اختیار است را نیز شامل می شود. (البته منوط به اینکه قید در آینده باشد.) در این صورت واجب معلق همان واجب مشروط شیخ انصاری می شود و در نتیجه تقسیم فوق لغو می شود. (شیخ انصاری در واجب مشروط می گوید که وجوب حالی است و واجب استقبالی است.)

البته این اشکال وارد نیست زیرا کلام ایشان را که دیدیم مشاهده کردیم که اعم است و هم قید داخل را شامل می شود و هم قید خارج از اختیار را. البته این اشکال وارد است که واجب معلق ایشان همان واجب مشروط شیخ انصاری می باشد.

الاشکال الثانی: این تقسیم بی فایده است زیرا در مقدمات مفوته این اشکال وجود دارد که کاسه داغ از آش شده است زیرا ذی المقدمه در واجب مشروط واجب نیست ولی مقدمه واجب می باشد. اشکال مقدمات مفوته بر محقق خراسانی وارد است که وجوب را شأنی می داند ولی طبق مبنای شیخ انصاری مقدمات مفوته اشکال ندارد زیرا وجوب در آن حالی است.

حال به صاحب فصول می گوییم: فایده ی قیدی که خارج از اختیار است چیست؟ آیا برای این است که مشکل مقدمات مفوته را حل کنی که در این صورت همین مقدار که وجوب حالی باشد مشکل حل می شود چه واجب استقبالی باشد یا نباشد.

الاشکال الثالث: آیت الله مشکینی در حاشیه می گوید: این اشکال از محقق نهاوندی (ملا علی نهاوندی در کتاب اساس الاصول متوفای ۱۳۱۷ شاگرد شیخ انصاری) است و گاه می گویند از سید محمد فشارکی استاد شیخ حائری است. حاصل اشکال این است: الاراده التشریعیه کالاراده التکوینیه است و همان گونه که اراده ی تکوینی از مراد جدا نیست اراده ی تشریعیه نیز نمی تواند از مراد جدا شود. در اراده ی تکوینی هنگام اراده ی غذا خوردن دست به سمت غذا می رود و در اراده ی تشریعیه نیز همین است. چطور می شود مولی الآن چیزی را اراده کند و وجوب حالی شود ولی واجب استقبالی باشد و معنای آن تفکیک مراد از اراده می باشد.

یلاحظ علیه: این اشکال صحیح نیست و در کلام ایشان یک نوع مغالطه وجود دارد و آن اینکه در الاراده التکوینیه لا ینفک عن المراد، بین دو اراده خلط شده است: اراده متعلقه بتحریک العضلات و اراده متعلقه بالامر الخارجی. در اولی اراده از مراد منفک نمی شود مثلا در ورزش انسان اراده می کند که عضلاتش حرکت کند و سریع مراد محقق می شود. ولی اراده ای که به خارج از تحریک عضلات متعلق شود گاه از مراد جدا می شود مثلا فرد امروز اراده می کند که فردا چیزی را مطالعه کند.

ان قلت: از کجا ادعا می کنید که دو نوع اراده داریم:

قلت: تشخّص الاراده و تعدد الاراده بالمراد. یعنی اگر مراد دو تا باشد اراده هم باید دو تا شود. مراد دو تا است زیرا یک اراده مربوط به عضلات است و اراده ی دیگر مربوط به کار خارجی است.

اما در اراده ی تشریعیه مشکل دیگری وجود دارد و آن اینکه هرگز اراده از مراد جدا نیست زیرا هرگز اراده به فعل غیر تعلق نمی گیرد. در ما نحن فیه نیز اراده به طلب و بعث که فعل نفس است تعلق گرفته است نه به فعل غیر که در آینده محقق می شود. اراده باید تحق اختیار مرید باشد و حال آنکه فعل غیر تحت اختیار مرید نیست.

سه نفر از اعلام، که عبارتند از: مرحوم اصفهانی، علامه طباطبایی و مرحوم خوئی به کمک مرحوم نهاوندی آمده اند که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را بیان می کنیم.

اشکالات وارده به صاحب فصول ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات وارده به صاحب فصول

مرحوم صاحب فصول ابتکاری به خرج داده است و واجب را به منجز و معلق تقسیم کرده است. یعنی اگر واجب و وجوب حالی است به آن منجز می گویند مانند معرفه الله و اما اگر وجوب حالی است ولی واجب استقبالی به آن معلق می گویند. مانند نماز قبل از ظهر، که وجوب دارد ولی واجب که بعد از دخول وقت است هنوز نیامده است. همچنین است در مورد حج که وجوب آن از اول ذی الحجه است ولی واجب در زمانی است که زمان مناسک رسیده باشد.

ص: ۶۲۷

به تقسیم فوق هفت اشکال وارد شده است:

اشکال اول این است که این کلام همان چیزی است که شیخ انصاری در تفسیر واجب مشروط مطرح می کند و آن اینکه قید را به ماده می زند و وجوب را در آن بدون قید می داند.

البته مرحوم صاحب فصول قبل از شیخ انصاری بوده است. بنا بر این باید گفت که بازگشت کلام ایشان به همان کلام شیخ انصاری است.

اشکال دوم این است که چرا ایشان وجوب را مقید به زمان کرده است ممکن است آن را مقید به فعل اختیاری که در آینده رخ می دهد مقید کرد.

پاسخ آن این است که در عبارت صاحب فصول هم قید زمان است و هم قید فعل اختیاری.

اشکال سوم: این تقسیم بی فایده است زیرا نظر صاحب فصول این است که مشکل مقدمات مفوته را حل کند زیرا طبق نظر محقق خراسانی باید این مشکل را حل کرد که چگونه ذی المقدمه واجب نیست ولی مقدمه واجب می باشد. صاحب فصول وجوب را حالی می داند و واجب را استقبالی بنا بر این اگر مقدمه واجب باشد اشکال ندارد چون وجوب، حالی است.

اشکال این است که باید به همین که وجوب حالی است اکتفاء کرد و با همین مقدار مشکل مقدمات مفوته حل می شود ولی اینکه واجب استقبالی است دخالتی در رفع اشکال ندارد.

می توان از این اشکال پاسخ داد و گفت که صاحب فصول نمی خواهد در رفع اشکال معلق را در مقابل منجز قرار دهد. بلکه معلق را در مقابل واجب مشروط محقق خراسانی قرار می دهد یعنی می خواهد بگوید که بر اساس مبنای محقق خراسانی که قید را به وجوب بر می گردانند مشکل فوق وجود دارد ولی ما که قید را به واجب می زنیم و واجب معلق را معرفی می کنیم مشکل را حل می کنیم. بنا بر این نظر ایشان از واجب معلق رد واجب مشروط محقق خراسانی است.

ص: ۶۲۸

اشکال چهارم: محقق نهاوندی یا مرحوم فشارکی این اشکال را مطرح می کند و آن اینکه واجب معلق محال است زیرا نمی توان اراده را از مراد جدا کرد بنا بر این طلب هم نباید از مطلوب جدا شود در نتیجه نمی شود طلب الآن باشد و مطلوب در آینده.

پاسخ این اشکال را نیز بیان کردیم و آن اینکه باید در اراده ی مباشری و اراده ی آمری بحث کنیم. اراده ی مباشری اگر به اعضاء تعلق بگیرد اراده از مراد جدا نیست اما اگر تعلق بگیرد به ما وراء اعضاء از هم جدا می شوند. البته اراده ی مباشری برای ما مطرح نیست زیرا بحث ما در اراده ی آمری است. مثلاـ من اراده دارد که ظهر نماز بخوانم این اراده از الآن که قبل از ظهر است محقق است ولی از متعلق جدا می باشد.

اما در اراده ی آمری می گوییم هیچ انفکاکی وجود ندارد زیرا اراده ی آمریه همان گونه که گفتیم به فعل غیر تعلق نمی گیرد در نتیجه نمی شود اراده الآن باشد و فعل غیر فردا. این اراده به انشاء بعث که فعل نفس است تعلق می گیرد. اراده باید به امر اختیاری تعلق گیرد و فعل غیر در اختیار انسان نیست.

سه نفر از علماء نظریه ی محقق نهاوندی را تأیید می کنند.

شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه ی کفایه

علامه طباطبایی

آیت الله خوئی

محقق اصفهانی می فرماید: ههنا فرق بین الشوق و الاراده. شوق بر آینده تعلق می گیرد مثلا من شائق هستم در حج شرکت کنم ولی اراده نمی تواند بر آینده تعلق گیرد زیرا اراده علت تامه برای تحریک عضلات است و اگر بر آینده تعلق گیرد لازم می آید که معلول که تحریک عضلات است از علت که اراده است منفک شود. مثلا غذا باید حاضر باشد تا اراده بر خوردن آن و در نتیجه تحریک عضلات رخ دهد ولی اگر غذا حاضر نیست اراده هم نباید باشد و الا باید بعد از آن تحریک عضلات بیاید و حال آنکه این تحریک وجود ندارد.

یلاحظ علیه: ایشان بین دو اراده خلط کرده است. اگر اراده به تحریک عضلات تعلق گیرد اراده علت تامه است ولی اگر اراده به آینده تعلق گیرد چنین اراده ای علت تامه برای تحریک عضلات نیست بلکه جزء علت است و علت دیگر آماده شدن غذا است. بنا بر این این گونه نیست که اراده همیشه علت تامه برای تحریک عضلات باشد.

علامه طباطبایی می فرماید: اراده امری است اضافیّ که به خارج متعلق می شود و باید مراد، حاضر باشد و الا لازم می آید که یک طرف اضافه موجود باشد ولی طرف دیگر آن موجود نباشد. بنا بر این اراده از قبیل اضافه ی مقولی است. بر خلاف اضافه ی اشراقی که قائم به یک طرف است مثلا خداوند این عالم را خلق کرده است و همه ی عالم قائم به خداوند است ولی اضافه ی مقولی دو طرف می خواهد یک طرف آن نفس است و طرف دیگر آن خارج.

یلاحظ علیه: در فلسفه آمده است که ما هرگز با خارج ارتباط نداریم و نفس نمی تواند مستقیما با خارج ارتباط داشته باشد زیرا نفس (ما لا یترتّب علیه الاثر) است ولی خارج (ما یترتّب علیه الاثر) و در نتیجه نفس نمی تواند عین خارج را درک کند بر این اساس علم ما حصولی است نه حضوری و همیشه بین نفس و خارج یک صورت ذهنیه وجود دارد و اراده همواره به همان صورت ذهنیه تعلق می گیرد که مرآه برای خارج است.

آیت الله خوئی نیز می فرماید: الاراده عباره عن إعمال القدره بنا بر این موضوع باید از الآن موجود باشد و معنا ندارد که چیزی که در آینده است از الآن متعلق اراده قرار گیرد.

یلاحظ علیه: اعمال قدرت عبارت از اراده نیست بلکه از آثار اراده است. اراده بنا بر آنچه امام قدس سره می فرمود عبارت است از حالت جزم و تصمیم نه حالت تردد و شک. وقتی تصمّم ایجاد شد اگر مقدمات إعمال قدرت فراهم شد إعمال قدرت صورت می گیرد و الا نه.

نتیجه اینکه اشکال محقق نهاوندی وارد نیست و کلام صاحب فصول به قدرت خود باقی است.

الاشکال الرابع: محقق خراسانی می فرماید: اگر وجوب حالی باشد و واجب استقبالی یلزم عدم القدره فی حال البعث زیرا مبعوث در فردا وجود دارد.

یلاحظ علیه: لازم نیست قدرت در زمان بعث باشد بلکه باید در زمان امتثال وجود داشته باشد و ما در حال امتثال، قدرت داریم.

الاشکال الخامس: شیخ حائری مؤسس حوزه می فرماید: اگر وجوب مطلق و حالی باشد و قید برای واجب و در آینده باشد باشد معنایش این است که ما باید متعلق را در آینده ایجاد کنیم و حال آنکه جزء الواجب که زمان است خارج از اختیار ماست زیرا زمان حرکت فلک است و در اختیار ما نیست.

یلاحظ علیه: انه خلط بین کون الزمان جزءا و بین کونه شرطا. اگر زمان جزء باشد حق با محقق حائری است مثلا ما نمی توانیم ظهر را ایجاد کنیم ولی اگر شرط باشد تحت اختیار ماست. مثلا ما می توانیم نماز را هنگام دلوک شمس بخوانیم. زیرا قید خارج است ولی تقید داخل می باشد.

الاشکال السادس: محقق نائینی اشکالی مطرح می کند که سه پایه دارد:

ابتدا می فرماید: هر شرطی به موضوع بر می گردد اگر بلوغ و یا شرط و یا استطاعت شرط است همه به موضوع بر می گردد یعنی العاقل البالغ المستطیع یجب علیه الحج. زمان هم اگر شرط است به موضوع بر می گردد یعنی العاقل المدرک للعرفات یجب علیه الحج. بنا بر این حکم مقید به موضوع است بنا بر این تمام قیود به حکم بر می گردد. نتیجه اینکه وجوب حالی نیست بلکه در آینده حالی است. بله فرد از الآن عاقل و بالغ و مستطیع است ولی از الآن مدرک منی و عرفات نیست و تا این زمان نرسد حکم شأنی است. بنا بر این وجوب حالی نیست زیرا این قیود به موضوع بر می گردد و حکم نیز مقید به موضوع است بنا بر این مادامی که موضوع پیدا نشده است حکم هم نیست.

دوم اینکه بین استطاعت و زمان چه فرق است که استطاعت قید حکم است ولی زمان قید حکم نمی باشد؟ چرا اگر استطاعت نباشد وجوب نیست ولی اگر زمان نباشد وجوب هست؟ چرا استطاعت قید حکم است ولی زمان قید موضوع می باشد؟

سوم اینکه اگر زمان قید موضوع باشد قهرا زمان فوق دائره الحکم می باشد و قانون کلی این است که قیود بر دو قسم است قیودی است که فوق دائره ی طلب است و قیودی که تحت دائره ی طلب می باشد. قیودی که فوق دائره الطلب باشد چون خارج از اختیار است قید حکم است. اما حمد و سوره که تحت دائره الطلب است و داخل در اختیار قید موضوع می باشد. بنا بر این بدون زمان نباید وجوبی در کار باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این اشکالات ثلاثه را بررسی می کنیم.

واجب معلق و مشروط ۹۵/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب معلق و مشروط

گفتیم صاحب فصول تقسیمی را برای واجب ابداع کرده است. او قبول دارد که قید گاهی از اوقات به وجوب می خورد و مادامی که قید نیامده است وجوب در کار نیست مانند استطاعت بنا بر این او واجب مشروط را قبول دارد. ولی در عین حال تقسیم دیگری را تأسیس کرده است که تقسیم واجب به منجز و معلق است. این تقسیم مربوط به واجب مطلق است یعنی قسمی از آن به گونه ای است که هم وجوب در آن فعلی است و هم واجب مانند معرفه الله و قسم دیگری از آن به گونه ای است که وجوب فعلی است ولی واجب استقبالی می باشد مانند وجوب حج که وجوب فعلی است ولی واجب استقبالی است مانند روز عرفه.

ص: ۶۳۲

به این تقسیم اشکالاتی وارد شده است که آنها را بررسی کردیم و امروز به بیان اشکال مرحوم نائینی می رسیم که متشکل از سه اشکال است:

اشکال اول این است که محقق نائینی قائل است که تمامی شروط به موضوع بر می گردد (کل موضوع شرط و کل شرط موضوع). تلمیذ ایشان مرحوم کاظمی این عبارت را از محقق نائینی نقل کرده است. بنا بر این بلوغ، عقل استطاعت و درک روز عرفه همه شرط هستند و وجوب این گونه است: کل بالغ، عاقل، مستطیع و مدرک لیوم العرفه وجب علیه الحج. بنا بر این حکم مشروط به موضوع است بنا بر این قید به وجوب می خورد نه واجب. بنا بر این همان گونه که استطاعت قید برای حکم وجوب است عرفه نیز قید برای حکم وجوب می باشد و تا روز عرفه نیاید وجوبی در کار نیست.

یلاحظ علیه: القیود علی قسمین:

گاه قیودی هست که در مصلحت مدخلیت دارد و تا قید نباشد موضوع مصلحتی ندارد. مثلا وضو در نماز از این قبیل است و مادامی که وضو نباشد، نماز مصلحت ندارد.

گاه قیودی هست که در ملاک مدخلیت ندارد ولی در ظهور و تبلور اراده مدخلیت دارد و الا شیء بدون آن مصلحت دارد. این مانند استطاعت است که در ملاک حج مدخلیت ندارد از این رو اگر کسی مستطیع نباشد و با زحمت به حج رود حج او مصلحت دارد ولی مولی دیده است که اگر حج را بر همه واجب کند مردم به مشکل برخورد می کنند. بنا بر این استطاعت در اراده ی مولی مدخلیت دارد نه در مصلحت.

ص: ۶۳۳

قیـد در اولی به موضوع بر می گردد و چون نماز بـدون وضو مصـلحت نـدارد بایـد وضو را تحصـیل کرد ولی در در دومی به حکم بر می گردد از این رو تحصـیل اسـتطاعت واجب نمی باشد. بنا بر این فرمایش محقق نائینی که همه چیز را به موضوع بر می گردانـد کلیت نـدارد. بنـا بر این در مورد نمـاز نمی توان گفت ایهـا العاقـل العـالم المتوضـأ یجب علیـک الوضوء زیرا اگر متوضأ هم نباشد باز نماز بر او واجب است. اما می توان گفت ایها العاقل العالم المستطیع، یجب علیک الحج.

الاشکال الثانی: بین استطاعت و زمان چه فرقی است که استطاعت قید وجوب است ولی می گویید زمان قید واجب می باشد.

یلاحظ علیه: فرق واضح است و آن اینکه اسـتطاعت در وجوب مدخلیت دارد و الا حج بدون اسـتطاعت نیز مستحب است. این بر خلاف زمـان اسـت کـه در مصلحت مـدخلیت دارد یعنی عمـل حـج در غیر روز عرفـه هیـچ فایـده ای نـدارد. بنـا بر این تا استطاعت نباشد وجوبی در کار نیست ولی اگر روز عرفه نیاید وجوب هست ولی مصلحت با روز عرفه قائم است.

الاشکال الثالث: الزمان اولی بان یکون قیدا للحکم و الا یلزم التکلیف بالمحال. یعنی زمان که همان نهم ذی الحجه است اولی به این است که قید حکم باشد و الا اگر قید موضوع باشد باید آن را تحصـیل کرد و این در حالی است که زمان در اختیار من نیست. بنا بر این چیزی که خارج از اختیار است قید حکم می باشد نه قید موضوع مانند وضو.

یلاحـظ علیه: فرق است که زمـان را جزء بگیریم یـا شـرط. اگر زمـان جزء باشـد در اختیـار من نیست ولی اگر شـرط باشـد در اختیـار من است و من می توانم وقوف حـج را روز نهم انجام دهم. شـرط چیزی است که قیـد خارج و تقیـد داخل است و اگر قید در اختیار انسان نباشد ولی تقید در اختیار انسان است.

اشکال السابع: محقق خوئی اشکال کرده است و یک قضیه ی منفصله مطرح کرده است و می فرماید: حج که وجوب در آن فعلی و واجب در آن استقبالی می باشد، وجوب فعلی نسبت به عرفه مطلق است یا مشروط؟ اگر مطلق باشد که یقینا کلام باطلی است و الا ـ می شد حج را در غیر عرفه به جا آورد. بنا بر این نسبت به عرفه مشروط است نتیجه اینکه قول به اینکه وجوب، مطلق است و واجب استقبالی کلامی باطل است و وجوب و واجب هر دو باید استقبالی باشد.

یلاحظ علیه: این کلام در شأن ایشان نیست ما می توانیم این را نقض کنیم و بگوییم: وجوب صلاه نسبت به وضو مطلق است یا مشروط؟ واضح است که مطلق است و الا اگر مشروط باشد معنایش این است که اگر کسی وضو نگیرد نماز بر او واجب نیست. هر جوابی که محقق خوئی در این مورد بگوید ما در مورد نماز می گوییم.

بنا بر این هر مطلقی معنایش این نیست که تحصیلش واجب نباشد. قیود بر دو قسم هستند، قید گاه حصولی است و گاه تحصیلی. استطاعت حصولی است و وضو تحصیلی.

آخرین نکته این است که بحث ما در اراده ی آمری است نه اراده ی مباشری. نوع اشکالات مربوط به اراده ی مباشری می باشد.

المقدمات المفوته: ثمرات الواجب المعلق

در بسیاری از موارد ذی المقدمه واجب نیست ولی مقدمه واجب است. علماء در این موارد به مشکل افتاده اند که چگونه می شود که مقدمه که وجوب خود را از ذی المقدمه می گیرد، به گونه ای باشد که ذی المقدمه واجب نباشد ولی مقدمه واجب باشد.

ص: ۶۳۵

مثلا زن مستحاضه باید قبل از فجر غسل کند و حال آنکه وجوب ذی المقدمه که صوم است بعد از فجر است.

وجوب حج در ایام عرفه است و حال آنکه باید مقدمات رفتن به حج مانند ثبت نام و غیره را باید از قبل انجام داد.

نماز ظهر بعد از دلوک شمس واجب می شود و حال آنکه باید احکام نماز را قبل از آن یاد گرفت.

مرحوم صاحب فصول با تقسیم خود این اشکالات را رفع کرد و آن اینکه می گوید: وجوب حالی است و زن مستحاضه از همان شب روزه بر او واجب است. بنا بر این وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه هم زمان است. بله واجب استقبالی می باشد.

سایر علماء هر کدام مسیری و جوابی را انتخاب کرده اند.

مقدمات مفوته ۹۵/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمات مفوته

گفتیم در واجب مشروط و مطلق سه مبنی وجود دارد.

مبنای مشهور این است که وجوب در واجب مطلق مقید نیست ولی در واجب مشروط مقید است. قید نیز گاه خارج از اختیار است مانند وقت یا تحصیلش واجب نیست مانند استطاعت.

شیخ انصاری می فرماید: واجب مطلق و مشروط از نظر وجوب یکسان هستند و وجوب در هر دو مطلق است ولی در واجب مطلق قیدی وجود ندارد و در واجب مشروط قید به ماده که نماز است خورده است.

صاحب فصول واجب مطلق و مشروط را به معنای مشهور قبول دارد و بعد واجب مطلق را تقسیم به معلق و منجز کرده است یعنی می فرماید: اگر وجوب و واجب هر دو حالی بودند به آن منجز و اگر وجوب حالی و واجب استقبالی باشد به آن معلق می گویند.

ص: ۶۳۶

نتیجه ی این تقسیمات در مقدمات مفوته ظاهر می شود.

مقدمات مفوته مقدماتی است که اگر قبل از وجوب ذی المقدمه اتیان نشوند به انجام ذی المقدمه موفق نمی شویم. مثلا اگر قبل ایام حج فرد به سراغ ثبت نام و تدارک سایر مقدمات نرود نمی تواند به انجام حج موفق شود. اشکال این است که مقدمه وجوب خود را ذی المقدمه می گیرد حال چگونه می شود که ذی المقدمه واجب نیست ولی انجام مقدمات آن واجب می باشد.

علماء برای حل این مشکل وجوهی را اقامه کرده اند:

الوجه الاول: شیخ انصاری می فرماید: الوجوب در واجب مطلق و مشروط مطلق است و قید به ماده می خورد یعنی حج مقید به عرفه و مشعر و منی و مانند آن است ولی وجوب آن مقید نیست. بنا بر این ذی المقدمه از قبل، وجوب دارد و در نتیجه مقدمه نیز واجب می باشد. شیخ انصاری تمامی قیود را به ماده که حج و صلات است می زند و وجوب را مطلق می داند.

الوجه الثانی: صاحب فصول تعریف مشهور را در واجب مطلق و مشروط را قبول دارد ولی واجب مطلق را به معلق و منجز تقسیم کرد. یعنی گفت وجوب مطلق گاه هم واجب در آن مطلق است و هم وجوب مانند معرفه الله که به آن واجب منجز می گویند و گاه وجوب حالی و واجب استقبالی است که به آن واجب معلق می گویند. بنا بر این در حج، قبل از عرفه، وجوب هست ولی واجب مستقبل است. او نتیجتا با شیخ انصاری یکی است و قید را به ماده می زند ولی آن را در قالب تقسیم دیگری بیان می کند.

ص: ۶۳۷

الوجه الثالث: محقق خراسانی از راه شرط متأخر وارد می شود و آن اینکه شرط متأخر وجودا متأخر است ولی ذهنا متقدم می باشد. آنی که شرط است همان ذهنی است نه وجودی. مثلا در حج، درک مشعر و عرفات و منی وجودا شرط است ولی شرط وجوب، تصور الشارع حیات حاجی را در این ایام است. یعنی شارع تصور می کند که فرد در ایام منی و عرفات زنده است و از الآن حج را بر او واجب می کند.

البته ما شرط متأخر را قبول نداریم و قائل هستیم که شرط حتما باید مقارن باشد.

الوجه الرابع: محقق اردبیلی می فرماید: انسان قبل از آنکه نماز بر او واجب شود باید احکام نماز را بداند. بعد دید اشکال مطرح می شود که هنوز ذی المقدمه که نماز است قبل از ظهر واجب نشده است. ایشان در مقام حل آن می فرماید: التعلم واجب نفسی تهیئی. یعنی تعلم واجب غیری نیست بلکه واجب نفسی است. یعنی همان گونه که نماز واجب است تعلم نیست واجب است. غایه ما فی الباب تعلم، واجب تهیئی است یعنی فرد را آماده برای نماز می کند.

شیخ انصاری این کلام را در رسائل در اواخر مبحث اشتغال از محقق اردبیلی و صاحب مدارک مطرح می کند.

به هر حال، جواب محقق اردبیلی در یک جا که بحث تعلم برای نماز است به کار می آید.

الوجه الخامس: امام قدس سره ابتکار عمل به خرج داده می فرماید: قبول نداریم وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه سرچشمه بگیرد بلکه وجوب هر چیزی تابع مقدمات خودش است. همان گونه که مولی نماز را تصور می کند و آن را دارای مصلحت می بیند و واجب می کند انسان هم تصور می کند می بیند نماز مقدماتی دارد مقدمه را تصور کرده فایده ی آن را تصدیق می کند و موانع را کنار می زند و شوق مؤکد و به دنبال آن اراده در او تحقق می یابد. بنا بر این مولی یک وجوب مستقل در مورد ذی المقدمه و یک وجوب مستقل در مورد مقدمه دارد. بنا بر این وجوب در مقدمه نفسی است نه غیری و مولی همان گونه که به ذی المقدمه ایجاد بعث می کند به وجوب مقدمه نیز ایجاد بعث می کند. البته قبول داریم که خواستن مقدمه به سبب خواستن ذی المقدمه است ولی این گونه نیست که وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه سرچشمه بگیرد.

الوجه السادس: ما می گوییم: این جواب ها اصولی است و عرفیت در آنها دور است. باید گفت که اگر به عقل مراجعه کنیم می بینیم که ذی المقدمه هرچند از الآن واجب نیست ولی عقل می گوید اگر مقدمات آن فراهم نباشد ذی المقدمه در زمان خودش از انسان ترک می شود بنا بر این حتی اگر شارع به مقدمه امر نکند عقل به لزوم آن حکم می کند. در عرف اگر مولی به ما بگوید که در فلان روز مهمان دارد و باید به پیشواز او رفت و از او استقبال کرد عقل می گوید که باید از قبل مقدمات آن را از قبیل ماشین و غیره آماده کرد.

اکنون آیاتی را می خوانیم که باید دید از قبیل واجب مشروط است یا مطلق و اگر مطلق است آیا از قبیل واجب معلق است یا منجز.

آیه ی اولی: (وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) (۱)

مفاد این آیه این است: حُجّ ان استطعت. باید دید استطاعت قید برای وجوب حج است یا قید برای حج. یعنی یجب ان استطعت یا باید گفت: یجب الحج المقید بالاستطاعه؟

حق این است که استطاعت قید وجوب است زیرا در جلسه ی گذشته گفتیم که اگر چیزی در مصلحت مدخلیت نداشته باشد بلکه در تبلور اراده ی مولی مدخلیت داشته باشد (مانند حج) از قبیل واجب مشروط است. حج فی نفسه مصلحت دارد و حتی اگر فرد مستطیع نباشد برای انسان مستحب است. استطاعت در اراده ی مولی مصلحت دارد زیرا مولی می بیند که اگر حج را بر همه واجب کند مردم به عسر و حرج می افتند در نتیجه آن را فقط بر مستطیع ها واجب کرده است. صاحب فصول و محقق خراسانی در اینجا همین قول را دارند و فقط شیخ انصاری در اینجا می خواهد قید استطاعت را به حج که ماده است بزند و آن را از قبیل واجب مطلق بداند. البته او نیز تحصیل استطاعت را واجب نمی داند. زیرا او قائل است که تحصیل بعضی قیود مانند وضو واجب است ولی بعضی مانند استطاعت واجب نیست.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۹۷.

آیه ی ثانیه: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْکَمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ) (۱)

مراد از (فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ) گاه به معنای این است که انسان ماه شهر رمضان را مشاهده کند و گاه به معنای این است که فرد مسافر نباشد.

یعنی: فلیصم ان شهدت الشهر. صوم فی نفسه چه ماه رمضان باشد یا نه مصلحت دارد بنا بر این قید (شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ) به وجوب می خورد. ولی زمانی که هلال دیده می شود وجوب حالی است ولی واجب استقبالی است که همان یک ماه می باشد.

آیه ی ثالثه: (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ)

قید در اینجا برای وجوب است زیرا نمی دانیم که نماز قبل از وقت مصلحت داشته باشد یا نه.

در اینجا در کفایه بحثی مطرح است و آن اینکه شیخ انصاری و محقق خراسانی با هم اتفاق داشتند و محقق خراسانی قائل بود که قیود به هیئت می خورد ولی شیخ انصاری قائل بود قید به ماده می خورد. اگر کسی از استدلال های آنها قانع شد فبها و الا اگر شک کنیم که آیا قید به واجب می خورد یا وجوب چه باید کرد.

در اینجا ابتدا باید به سراغ اصل لفظی رفت و اگر دستمان کوتاه شد به سراغ اصل عملی برویم. صاحب کفایه این بحث را خیلی مفصل بیان کرده است.

البته بحث در جایی است که قید متصل نباشد و الا کلام مجمل می شود.

بازگشت قید به هیئت یا ماده ۹۵/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بازگشت قید به هیئت یا ماده

طبق نزاعی که بین شیخ انصاری و محقق خراسانی است اگر ما به نتیجه رسیدیم که قید به وجوب بر می گردد یا واجب این بحثی که مطرح می کنیم لزومی ندارد ولی اگر به نتیجه نرسیدیم باید دید که مفاد اصول چیست.

ص: ۶۴۰

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

شیخ انصاری در اینجا با دو دلیل اثبات می کند که قید باید به ماده بر گردد. او گاه به اصل لفظی و گاه به اصل عملی تمسک می کند.

اما در مورد اصل لفظی دو بیان دارد:

به عنوان مقدمه می گوییم: دلالت گاه شمولی است و گاه بدلی. اگر مولی بگوید: (اکرم العلماء) می گویند که دلالت آن شمولی است و باید تمام علماء را اکرام کرد و اگر بگوید: (اهن فاسقا) دلالت آن بدلی است در نتیجه اگر به یک فاسق اهانت کند کافی است.

مقدمه ی دوم اینکه شیخ انصاری می فرماید: دلالت هیئت شمولی است و دلالت ماده بدلی است. زیرا مثلا در اکرم زیدا ان سلمک، دلالت هیئت دارای حالاتی است و وجوب گاه با فرض سلام کردن است و گاه بدون آن و ماده که اکرام است دلالت بدلی دارد.

شیخ انصاری در معنای بدلی می گوید: اطلاق الماده یکون بدلیا غیر شامل لفردین فی حاله واحده. یعنی در یک حالت، یک اکرام بیشتر وجود ندارد و آن یا مقرون به تسلیم است و یا نیست. ولی وجوب در تمامی حالات وجود دارد هم در حالت تسلیم و هم حالت عدم تسلیم.

اذا علمت هذا فاعلم: اذا دار الامر بین تقیید الدلاله الشمولیه و دلاله البدلیه آنها شمولی را حفظ کرده در بدلی تصرف می کنند زیرا دلالت شمولی اقوی از دلالت بدلی است. بنا بر این باید ماده را مقید کرد.

صاحب کفایه اشکال زیبایی بر کلام شیخ مطرح می کند و آن اینکه هرچند دلالت هیئت شمولی است و دلالت ماده بدلی ولی ریشه ی هر دو یکی است. هم شمول و هم بدل زاییده ی اطلاق است بنا بر این معنا ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح دهیم.

ص: ۶۴۱

امـا در مثال (اکرم العلماء) و (اهن فاسـقا) می گوییم: شـمول در این مثال به دلالت لفظی است نه به دلالت اطلاقی. زیرا (اکرم العلماء) عام است نه مطلق ولی (اهن فاسقا) به دلالت اطلاق است.

بنـا بر این میزان شـمول و بـدل نیست بلکه میزان، دال است. بایـد به دال نظر کرد نه به خـود شـمول و بـدل. اگر دلالـت (اکرم العلماء) بر (اهن فاسقا) مقدم است به سبب مقدم بودن شمول بر بدل نیست.

این در حـالی است که در مـا نحن فیه دال در هر دو اطلاـق است. بنـا بر این اگر عکس شود یعنی دلالت بـدل به دلالت لفظی باشـد و دلالـت شـمول به دلالت اطلاقی در اینجا بـدل بر شـمول مقـدم می شود ماننـد (اکرم ایّ واحـد من العلماء) و (لا تکرم فاسقا) در اینجا اگر کسی هم عالم باشد و هم فاسق باید اولی را مقدم کرد.

البیان الثانی للشیخ الانصاری: تقیید ماده باید مقدم باشد زیرا تقیید ماده اثری در هیئت نمی گذارد و اگر اکرام را مقید به سلام کنیم این اثری در وجوب نمی گذارد و وجوب را قید نمی زند ولی اگر عکس کنیم وجوب را مقید کنیم، این سـبب می شود که مـاده هم خـود به خـود مقیـد شـود. اگر قیـد به مـاده بخورد ضـرر به وجوب نمی خورد زیرا وجوب، حـالی است و واجب اسـتقبالی. وجوب از زمـان حضـرت آدم تا به حال بوده است و اگر ماده مقیـد شود، ماده مؤخر است و کاری به وجوب که از ابتدا بوده است ندارد. اما اگر وجوب را که از اول هست مقید کنیم وجوب هنگام اجرا شدن وقتی با اکرام همراه شود اکرام را نیز مقید خواهد بود.

محقق خراسانی در جواب می فرماید: این فرمایش در جایی صحیح است که مطلق و مقید دو دلیل منفصل باشند ولی در متصل کما اینکه در مثال محل بحث (اکرم زیدا اذا سلمک) دلیل نداریم که یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد. غایه ما فی الباب، تقیید ما فی الباب تقیید مطلق ضرر به هیئت نمی زند و تقیید هیئت نیز ضرر به اطلاق ماده نمی زند زیرا سالبه به انتفاء موضوع است. زیرا وقتی هیئت مقید می شود اصلا اطلاق در ماده منعقد نمی شود تا بعد آن را مقید کند. بنا بر این همیشه یک اطلاق مقید می شود. وقتی قید به وجوب بخورد و این وجوب همراه با اکرام باشد قهرا قید وجوب به اکرام می خورد و نمی گذارد از ابتدا برای اکرام اطلاقی وجود داشته باشد.

یلاحظ علیه: کلام محقق خراسانی عجیب است زیرا او می گوید که کلام شیخ انصاری در منفصلین صحیح است و اتفاقا بحث ما نیز در منفصلین می باشد.

نقول: با این استدلالات دقیق نمی توان ظهور درست کرد زیرا ظهور امری است عرفی و باید زراره و محمد بن مسلم و نوع مردم آن را متوجه شوند.

محقق نائینی در اینجا کلام خوبی دارد و آن اینکه می فرماید: اینکه شنیدیم که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم می شود در جایی است که بین دو دلیل تکاذب باشند و دو دلیل نتوانند با هم جمع شوند. مثلا مولی در یک جا می گوید: (اکرم العلماء) و در جای دیگر می گوید: (اهن فاسقا) که در شریح قاضی که هم عالم است و هم فاسق با هم تکاذب دارند.

اما در ما نحن فیه که تکاذبی در کار است این قول صحیح نیست. نه هیئت با ماده در تکاذب است و نه ماده با هیئت. تکاذب مربوط به خارج است ولی در ما نحن فیه قیدی آمده است که نمی دانیم به هیئت می خورد یا ماده.

تا اینجا اصل لفظی را خواندیم و به این نتیجه رسیدیم که اصل لفظی در کار نیست.

اما در اصل عملی می گوییم: (حج اذا استطعت) اگر استطاعت بر وجوب بخورد تحصیلش واجب نیست ولی اگر به ماده بخورد تحصیلش واجب است. واضح است که اصل عملی در اینجا برائت است بنا بر این تحصیل استطاعت واجب نیست.

بحث اخلاقی:

اعتکاف در حقیقت یک نوع خانه تکانی است همان گونه که انسان ها در ایام عید خانه تکانی می کنند. قلب در مدت زندگی همیشه مشغول با این و آن است و کمتر فرصت پیدا می کند که با خدا خلوت کند. ولی انسان معتکف این توفیق را پیدا می کند.

امام قدس سره می فرمود: تا به حال شده است که انسان نمازی بخواند که از اول تا آخر چیزی غیر از خدا در دل انسان نیامده باشد؟ این حالت خیلی کم رخ می دهد.

بنا بر این خوب است که انسان در این سه روز تا می تواند حرف دنیا را نزد و گاه در کنار عبادت و اعمال، درس و مطالعه را نیز کمی ادامه دهند.

واجب نفسی و غیری ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب نفسی و غیری

التقسم الثالث: تقسیم الواجب الی نفسی و غیری (۱) (۲)

ص: ۶۴۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۰۸.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۰۷.

واجب نفسی مانند نماز است و واجب غیری مانند وضو می باشد. سخن در این است که این دو واجب را تعریفی جامع و مانع نماییم.

التعریف الاول: الواجب النفسی ما وجب لنفسه و الواجب الغیری ما وجب لغیره. مثلا نماز برای خودش واجب است ولی وضو

برای نماز واجب است.

در این تعریف چون معرَّف را در ضمن معرِّف اخذ کرده اند مستلزم دور است.

اشکال دیگر این است که اولی جامع افراد نیست و دومی مانع اغیار نمی باشد. زیرا در واجب نفسی طبق این تعریف فقط یک مصداق وجود دارد که همان معرفه الله است ولی تمام واجبات دیگر غیری هستند و حتی نماز هم تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ می باشد. بنا بر این تعریف در واجب نفسی، جامع نیست و حتی نماز هم به سبب غایتی واجب است و صوم هم برای رسیدن به تقوا واجب است و هکذا.

اما تعریف واجب غیری هم مانع اغیار نیست زیرا نماز داخل در واجب غیری می باشد و هکذا صوم و سایر واجبات.

یلاحظ علیه (۱) : این اشکال وارد نیست و مستشکل جمود بر لفظ داشته است معنای تعریف این است: الواجب النفسی ما وجب لنفسه لا لبعث آخر و الواجب الغیری واجب لبعث آخر. یعنی واجب نفسی برای واجب دیگری، واجب نشده است. نماز برای خودش واجب است تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ غایت و حکمت است نه بعث و واجبی دیگر. این بر خلاف واجب غیری است که برای واجب و بعثِ دیگری واجب شده است مانند وضو که برای نماز که واجب است واجب شده است.

ص: ۶۴۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۰۸.

التعریف الثانی (۱) : شیخ انصاری این تعریف را ارائه داده و می فرماید: الواجب النفسی ما وجب لا لان یتوسل الی واجب آخر و الواجب الغیری ما یتوسل به الی واجب آخر.

یعنی اگر وجوب واجب برای آن است که پل و جسری برای واجب دیگر شود به آن واجب غیری و الا نفسی می گویند.

واجب نفسی خود گاه غایت است مانند معرفه الله و گاه غایت دیگری دارد مانند نماز که غایت آن تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ می باشد.

محقق خراسانی در کفایه این تعریف را نقل می کند (۲) (۳) ولی نامی از شیخ انصاری نمی برد و اشکال می کند اگر واجب نفسی غایتی دارد این علامت آن است که خودش واجب نیست بلکه آن غایت واجب است.

به نظر ما (۴) اشکال محقق خراسانی وارد نیست زیرا شیخ انصاری نمی فرماید: لان یتوسل الی غایه بلکه می فرماید: لان یتوسل الی واجب آخر. بنا بر این میزان این است که واجب، پل برای واجب دیگری باشد یا نه. تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ غایت است ولی واجب نیست.

ان قلت (۵) : نماز ظهر به عنوان مثال باید واجب غیری باشد زیرا پلی است که از آن به واجب دیگر که نماز عصر است می رسیم.

قلت: نماز واجب نفسی است و آنی که پل و جسر به دیگری است تقدم آن است نه خود آن. تقدم از آثار نماز ظهر است که ما را به عصر می رساند و خود نماز ظهر برای توسل به عصر نیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۰۹.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۰۷.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۱۰.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۱۰.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۱۰.

به بیان دیگر، شاید تقدم نماز ظهر شرط نباشد بلکه تأخر نماز عصر شرط باشد.

ان قلت: گفتید که واجب غیری نوکر واجب دیگری است بنا بر این مقدمات مفوته نباید واجب غیری باشد زیرا هنوز ذی المقدمه واجب نشده است و مثلا هنوز ایام عرفه و مشعر نرسیده است چرا باید مقدمات حج واجب باشد؟

قلت: در تعریف واجب غیری یک کلمه اضافه می کنیم: یتوسل الی واجب آخر فی الحال او فی المستقبل.

مخصوصا که امام قدس سره در وجوب مقدمه قائل بود که وجوب آن از ذی المقدمه سرچشمه نمی گیرد بلکه خودش مبانی خاص خودش را دارد.

فصل فی دوران الامر بین النفسیه و الغیریه. (۱)

واجبی است که نمی دانیم واجب نفسی است یا غیری. مثلا می دانم که هنگام رؤیت هلال در ماه رمضان باید دعا کرد. اگر این دعا واجب نفسی است باید آن را بخوانم و اگر واجب غیری است و من فرد مسافر و یا مریض هستم و روزه بر من واجب نیست دعا هم لازم نمی باشد.

مرحوم شیخ انصاری و محقق خراسانی هر کدام بیانی جداگانه دارند.

شیخ انصاری (۲) (۳) قائل است که حمل بر واجب نفسی می شود نه غیری زیرا اگر واجب مزبور غیری باشد باید مفاد هیئت را مقید کنیم ولی اگر نفسی باشد مفاد هیئت را مقید نمی کنیم. واجب نفسی واجبی بی قید است و برای خودش واجب است ولی اگر غیری باشد قهرا باید قید به مفاد هیئت بخورد و مفاد هیئت عبارت است از اراده و اراده ی فاعل (یا آمر) نیز امری است شخصی جزئی و قابل تقیید نمی باشد. نتیجه اینکه باید قائل به واجب نفسی شد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۱.
۲- مطارح الأنظار- تقریرات الشیخ الأعظم الأنصاری، المیرزا أبو القاسم الکلانتری، ج۱، ص۳۳۲، ط مجمع الفکر الاسلامی.
۳- مطارح الأنظار- تقریرات الشیخ الأعظم الأنصاری، الکلانتری، ج۱، ص۶۶، ط قدیم.

محقق خراسانی (۱) (۲) اشکال کرده می فرماید: ما اراده ی شخصی که امری است تکوینی را با هیئت انشاء نمی کنیم. اراده ی تکوینی قابل تقیید نمی باشد (مثلا برای درست کردن پلو باید در خارج آن را درست کرد نه با انشاء) و همواره تقیید باید به غیر تکوین و به امور اعتباری بخورد که همان طلب و مفهوم طلب است که امری است کلی و قابل برای تقیید می باشد. مفهوم طلب، مُنشأ هیئت است.

نقول: شیخ انصاری اینکه می گوید: مفهوم طلب انشاء نیست کلامی است صحیح و قابل قبول (۳) ولی اینکه می گوید: اراده ی شخصیه انشاء شده است صحیح نیست و محقق خراسانی نیز به همین بخش از کلام ایشان اشکال می کند زیرا امور تکوینیه قابل تقیید نیست.

اما در کلام محقق خراسانی اینکه می گوید: اراده ی شخصیه امری است تکوینی و امر تکوینی قابل تقیید نیست کلامی است صحیح ولی اینکه می فرماید: مفهوم طلب تقیید شده است می گوییم: مفهوم طلب مفهومی اسمی است و ما در معنای حرفیه بحث می کنیم که همان طلب انشائی است. بنا بر این سخن از انشاء طلب است که انشائی جزئی است نه مفهوم طلب. با انشاء طلب، مفهوم طلب را در عالم انشاء ایجاد می کنیم. مثلا با زوجت مفهوم زوجیت ایجاد نمی شود زیرا مفهوم زوجیت مفهومی اسمی است بلکه مصداق آن را انشاء می کنیم که امری است جزئی.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۰۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۲.

مثلا در صرت من البصره، (من البصره) مصداق تکوینی ابتداء را بیان می کند نه مفهوم ابتداء را. مراد از مفهوم ابتداء مانند این است که بگوییم: الابتداء خیر من الانتهاء. در ما نحن فیه نیز به جای اینکه کسی را در عالم تکوین با دست هول دهیم او را با انشاء افعل در عالم انشاء بعث می کنیم.

حال که مصداق طلب امری است جزئی اضافه می کنیم که همان گونه که گفتیم جزئی قابل تقیید است و هرچند افرادا قابل تقیید نباشد ولی احوالا قابل تقیید است. مثلا در اکرم زیدا اذا سلم، زید هرچند از نظر افراد قابل تقیید نیست ولی احوال آن مانند معمم بودن و یا نبودن و امثال آن قابل تقیید می باشد.

اصل لفظی در واجب نفسی و غیری ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل لفظی در واجب نفسی و غیری

اگر چیزی بر انسان مانند وضو واجب شود و ندانیم که آیا واجب نفسی است یا غیری در اینجا دو مسیر وجود دارد:

باید مقتضای اصل لفظی و اصل عملی را در این مورد بررسی کرد.

مقتضای اصل لفظی: (۱)

مراد از اصل لفظی همان اطلاق است. گروهی می گویند: مقتضای اصل لفظی این است که واجب مزبور، واجب نفسی است. زیرا اگر واجب غیری باشد باید مقید شود و شارع بگوید: توضأ للصلاه ولی وقتی شارع فقط فرموده است: (توضأ) و آن را مقید به صلاه نکرده است این علامت آن است که واجب مزبور لفظی است.

خلاصه اینکه واجب نفسی قید نمی خواهد ولی واجب غیری احتیاج به قید دارد و حال آنکه قید نیامده است این علامت آن است که واجب مزبور نفسی است.

ص: ۶۴۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۱.

شیخ انصاری و محقق عراقی (۱) منکر اطلاق شده اند بنا بر این آنها باید به سراغ اصل عملی روند که ان شاء الله آن را بحث می کنیم.

شیخ انصاری در بیان دلیل خود می فرماید: هیئت افعل مانند (توضأ) برای اراده ی حقیقیه وضع شده است. این اراده قائم به نفس است و چون امری است جزئی قابل تقیید نمی باشد. اطلاق و تقیید متضایفین هستند و اگر تقیید ممکن نباشد اطلاقی هم در کار نیست.

محقق خراسانی (۲) (۳) اشکال می کند و آن اینکه هیئت افعل بر اراده ی حقیقیه وضع نشده است زیرا اراده ی حقیقیه امری است تکوینی و قائم به نفس آمر می باشد و چنین امری قابل انشاء نیست. انشاء فقط در امور اعتباری راه دارد نه تکوینی. آنچه قابل انشاء است مفهوم طلب می باشد. طلب امر جزئی نیست بلکه کلی می باشد و تقیید در آن راه دارد.

یلاحظ علیه: اشتباه شیخ انصاری در همان چیزی است که محقق خراسانی به آن اشاره می کند و آن اینکه اراده امری است تکوینی و چنین امری با انشاء درست نمی شود و انشاء فقط در امور اعتباری راه دارد. در امور تکوینی اگر بخواهیم دو درخت را در کنار هم قرار دهیم با زوجت نمی توانیم آن را محقق سازیم بلکه باید دو درخت را در کنار هم بکاریم. بله در امور اعتباری می توان از (زوجت) استفاده کرد.

ص: ۶۵۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۱۱.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۰۹.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۱۲.

اشتباه محقق خراسانی در این است که او تصور کرده است هیئت افعل برای انشاء مفهوم طلب وضع شده است و حال آنکه طلب مفهوم اسمی است و معانی هیئات، حرفی می باشد. مفهوم طلب نیز قابل انشاء نیست و آنی که قابل انشاء است مصداق طلب می باشد که البته جزئی است. مثلا- با اکرم، مفهوم طلب انشاء نمی شود بلکه مصداقی از آن انشاء می شود که جزئی است.

مثلا در (ذهبت من البصره الی الکوفه)، (من البصره) معنای حرفی را می رساند که مصداق ابتداء است و مفهوم ابتداء را نمی رساند.

در ما نحن فیه انشاء بعث (وجوب) جزئی است ولی این جزئیت از لحاظ فرد است نه از لحاظ افراد. از لحاظ افرادی امری است کلی زیرا این وجوب می تواند همراه با سلام باشد یا نباشد. مثلا می توان گفت: اکرم زیدا ان سلم یا اکرم زیدا مطلقا. بنا بر این جزئی بودن مانع از تقیید نیست.

محقق عراقی (۱) نیز قائل است که در ما نحن فیه اطلاقی وجود ندارد زیرا تقیید در آن ممکن نمی باشد. ایشان می فرماید: معانی هیئات، معانی ای حرفیه اند و آنها اصلا مورد التفات نیستند و حال آنکه تقیید احتیاج به التفات دارد. بنا بر این بین معانی حرفیه و تقیید یک نوع تناقض وجود دارد. مثلا (من البصره) در (صرت من البصره) معنایی است حرفی و قابل تقیید نیست و اگر آن را تقیید کنیم یعنی در واقع به آن مانند مفهوم ابتداء در (الابتداء خیر من الانتهاء) نظر انداخته ایم و حال آنکه چنین نظری نمی توان انداخت.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۳.

یلاحظ علیه (۱) : بله معانی حرفیه را اگر بخواهیم استعمال کنیم و بعد آن را مقید کنیم موجب می شود که از معنای حرفی بودن خارج شود. ولی از ابتدا می توانیم معانی حرفیه را از حالت اطلاق خارج کنیم. یعنی از همان ابتدا دایره را تنگ می کنیم نه اینکه اول آن را وسیع استعمال کنیم و بعد آن را محدود نماییم. بنا بر این از همان ابتداء می توان گفت: توضأ للصلاه.

ادله ی قائلین به وجود اطلاق (۲) : مشهور، مرحوم بروجردی و دیگران قائل به این قسم هستند.

الدلیل الاول: مقتضای اصل لفظی نفسی بودن می باشد. زیرا نفسی احتیاج به قید ندارد اما غیری احتیاج به قید دارد و چون قید در کلام شارع ذکر نشده است این علامت آن است که مراد او نفسی است. مثلا مولی فرموده است: ادع عند رؤیه الهلال و من نمی دانم که آیا واجب نفسی است یا غیری یعنی مخصوص کسانی است که فردا می خواهند روزه بگیرند و چون مولی قید نیاورده است بنا بر این واجب مزبور نفسی است و حتی کسانی که روز بعد روزه نمی گیرند باید دعا کنند.

امام قدس سره اشکال کرده می فرماید: در اینجا مقسمی وجود دارد و دو قسم و هر دو قسم باید با مقسم متفاوت باشد. مثلا انسان تقسیم می شود به انسان ابیض و انسان اسود. این دو قسم هر دو قید دارند. بنا بر این واجب نفسی و غیری که دو قسم از وجوب هستند هر دو باید قید داشته باشند. اگر یکی قید بخواهد و دیگری نخواهد، لازمه ی آن این است که قسم، عین مقسم باشد. بنا بر این همان گونه که واجب غیری به قید احتیاج دارد، واجب نفسی هم به قید احتیاج دارد.

ص: ۶۵۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۴.

یلاحظ علیه: به نظر ما اشکال ایشان در یک صورت صحیح است. از نظر ثبوت حق با ایشان است و هم واجب نفسی احتیاج به قید دارد و هم غیری.

ولی از نظر اثبات و فهم عرفی چنین نیست. از نظر عرف، غیری بودن احتیاج به بیان زائد دارد ولی نفسی بودن احتیاج به بیان زائد ندارد. از نظر فهم زراره و محمد بن مسلم اگر مولی بفرماید: توضأ می گویند قید ندارد و در نتیجه مراد از آن واجب نفسی است.

ما سابقا این دلیل را در این بحث مطرح کردیم که می گویند: ظاهر امر این است که واجب عینی باشد نه کفایی و تعیینی باشد نه تخییری و نفسی باشد نه غیری.

الدلیل الثانی (۱) : محقق بروجردی قائل است که امر باید حمل بر نفسی شود لأن هیئه افعل وضع للبعث الحقیقی نحو المتعلق. مثلا (اضرب) بعث حقیقی به ضرب است. واجب نفسی واجد این شرط است اما واجب غیری چنین نیست نوکر متعلق است و بعث به ذی المقدمه است. ظاهر آن هرچند بعث به متعلق است ولی باطن آن بعث به ذی متعلق و ذی المقدمه است. و چون ظاهر (توضأ) بعث به متعلق یعنی وضو است نه بعث به نماز پس باید واجب نفسی باشد.

یلاحظ علیه: در بعضی از عبارت حق با ایشان است مانند (لا صلاه الا بطهور) که از آن مشخص می شود که بعث به طهور نیست بلکه بحث به صلاه است ولی در بعضی از موارد یقینا چنین نیست مانند: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا ما لَکُمْ إِذا قیلَ لَکُمُ انْفِرُوا فی سَبیلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ أَ رَضیتُمْ بِالْحَیاهِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَه) (۲) نفر دراینجا واجب غیری است ولی در عین حال بعث به خود نفر است نه جهاد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۱۴.

۲- توبه/سوره۹، آیه۳۸.

الدلیل الثالث: بناء العقلاء

ظاهرا بناء عقلاء بر این است که اگر مولی دستوری دهد آن را بر واجب غیری حمل نمی کنند. مثلا اگر مولی دستور دهد که عبد به بازار رود او نمی تواند بگوید که چون احتیاج به نان نداریم پس لازم نیست به بازار رویم.

الدلیل الرابع (۱) : امر باید حمل بر نفسی شود زیرا اگر غیری باشد باید ذی المقدمه مقید باشد. اگر وضو واجب غیری باشد باید ذی المقدمه که نماز است مقید شود و مولی بگوید: صل مع الوضوء. مثلاـ مولی گفته است توضأ و نمی دانیم واجب نفسی است یا غیری باید به ذی المقدمه نگاه کنیم. اگر وضو واجب غیری باشد باید در ذی المقدمه تصرف کنیم و الا نه. بنا بر این به اطلاق ذی المقدمه تمسک می کنیم و وجوب در توضأ را حمل بر نفسی می کنیم.

یلاحظ علیه: این مطلب در مقدمه ای که مانند وضو جنبه ی شرطی دارد صحیح است زیرا قید در آنها خارج ولی تقید داخل است ولی در مقدمات خارجیه مانند نصب سلّم چنین نیست. زیرا لازم نیست در این موارد اصعد الی سطح را مقید کنیم.

حال اگر دست ما از ادله ی لفظیه کوتاه شد باید به سراغ اصل عملی رفت. البته مادامی که اصل لفظی باشد نوبت به اصل عملی نمی رسد زیرا اصل لفظی همان دلیل اجتهادی است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اصل عملی (۲) می رویم.

ص: ۶۵۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۵.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۷.

اصل عملی در دوران امر بین واجب نفسی و غیری ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل عملی در دوران امر بین واجب نفسی و غیری

بحث در این است که اگر امر دائر شود بین وجوب نفسی و غیری چه باید کرد یعنی اگر ندانیم که واجب خودش مستقلا واجب است یا اینکه مقدمه ی واجب دیگری است که چه باید کرد.

در جلسه ی قبل مقتضای اطلاق دلیل (۱) را بررسی کردیم.

امروز به سراغ مقتضای اصل عملی (۲) می رویم یعنی اگر کسی مانند محقق عراقی و شیخ انصاری اطلاق را قبول نداشت (۳) و یا دستش از اطلاق به هر دلیلی کوتاه شد مثلا دلیل مجمل شده باشد او باید به سراغ اصل عملی رود.

در اینجا سه صورت وجود دارد:

الصوره الاولی: گاه علم به وجوب ذی المقدمه داریم. مانند نماز میّت که باید خوانده شود ولی نمی دانیم وضو که واجب است نفسی است که در نتیجه ربطی به نماز میّت ندارد یا اینکه وجوب وضو به سبب نماز میّت است.

الصوره الثانیه: اذا احتمل وجوب الغیر یعنی ذی المقدمه محتمل الوجوب است مثلا صیحه ی آسمانی ای آمده است و نمی دانم آیا نوع مردم ترسیدند که در نتیجه نماز آیات واجب است یا نترسیدند. در اینجا شک در غیر و در نتیجه شک در نماز آیات داریم. از آن سو وضو ممکن است واجب نفسی باشد و ارتباطی به نماز آیات نداشته باشد و ممکن است وجوب غیری داشته باشد.

ص: ۶۵۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۱.

الصوره الثالثه: اذا علم عدم وجوب الغیر یعنی می دانیم ذی المقدمه واجب نیست. مثلا زن حائض یقین دارد بعد از ظهر نماز بر او واجب نیست ولی نمی داند وضو واجب غیری است که در نتیجه نباید وضو بگیرد یا اینکه واجب نفسی است در نتیجه باید وضو بگیرد.

اما الصوره الاولی (۱) : در این صورت حتما باید وضو گرفته شود چه واجب نفسی باشد و چه غیری. منتها اگر نفسی باشد هم قبل از صلاه میّت می توانم وضو بگیرم و هم بعد از صلاه ولی اگر غیری باشد حتما باید قبل از صلاه وضو بگیرم.

در این صورت، اشتغال یقینیه برائت یقینیه می خواهد در نتیجه حتما باید وضو بگیریم و حتما باید قبل از نماز میّت وضو بگیرم تا برائت یقینیه حاصل شود.

ثم ان المحقق النائینی (۲) قال فی هذه الصوره باجراء البرائه. از آنجا که وضو حتما باید گرفته شود برائتی که او جاری می کند از تقدم وضو بر نماز میّت است. او می فرماید: من شک دارم که آیا نماز میّت مقید به وضو هست یا نه و این از قبیل اقل و اکثر ارتباطی است در نتیجه با مقراض برائت، تقید نماز میّت را با وضو قطع می کنیم. بنا بر این وجوب غیری بودن از بین می رود و وضوی نفسی باقی می ماند در نتیجه هم قبل از نماز میّت و هم بعد از نماز میّت می توان وضو گرفت.

یلاحظ علیه (۳) :

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۸.

اولاـ اصـل مثبت حجّت نیست و حال آنکه محقق نائینی به اصل مثبت عمل کرده است. او که غیریت را نفی کرده است لازمه ی عقلی آن نفسیت است نه لازمه ی شرعی آن.

ثانیـا: در اطراف علم اجمالی نمی توانیم اصل جاری کنیم. مثلا من علم اجمالی دارم که وضو یا واجب نفسـی است یا غیری و در آن نمی توان در یک طرف اصل برائت جاری کرد. جریان آن در شبهات بدویه است نه در اطراف علم اجمالی.

نتیجه اینکه ما در این قسم قائل به اشتغال هستیم و هم باید وضو گرفت و هم باید آن را قبل از نماز میّت گرفت.

اما الصوره الثانیه (۱) : اذا احتمال وجوب الغیری.

در اینجـا وجوب نمـاز آیـات محتمـل است ولی نمی دانم وضو واجب غیری است یا نفسـی اگر غیری باشـد لازم نیست وضـو بگیریم زیرا ذی المقدمه مشـکوک است و وجوب آن ثابت نیست تا مقدمه اش واجب باشد و اگر وضو نفسـی باشد باید حتما وضو بگیرم.

در این قسم بر خلاف قسم سابق، علم تفصـیلی به وجوب وضو نـداریم در نتیجه وضو واجب نیست زیرا شک در اصل وجوب وضو دارم چه مقدم بر نماز آیات باشد و چه مؤخر بنا بر این وجوب آن را با مقراض برائت حذف می کنیم.

اما الصوره الثالثه (۲) : اذا علم عدم وجوب الغیر

در این قسم هم قائل به برائت هستیم. وقتی در قسم دوم که احتمـال وجوب غیر بود قائـل به برائت شـدیم در این قسم به طریق اولی قائل به برائت هستیم.

ص: ۶۵۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۱۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۱.

امام قـدس سـره در این صورت قائل به احتیاط شـده است و این به سـبب مثالی است که ایشان می زند و آن اینکه می فرماید: انسانی است که در ساعت یازده که ظهر نشده است یقین دارد نماز ظهر بر او واجب نیست ولی شک دارد که آیا وضو واجب نفسی است یا غیری. اگر نفسی باشد باید وضو بگیرد و اگر واجب غیری باشد باید تا بعد از وجوب نماز صبر کند. در اینجا او علم اجمـالی دارد که وضو بر او واجب است اگر نفسـی باشـد قبل و بعـد از صـلاه می توانـد وضو بگیرد ولی اگر غیری باشـد حتمـا بایـد قبل از صـلاه وضو بگیرد. بنا بر این یقین دارد که وضو بر او واجب است ولی نمی دانـد قبل از صـلاه و بعـد از آن کافی است یا حتما باید قبل از نماز باشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان در این مثلا صـحیح است زیرا این از قبلی علم اجمالی در تدریجیات است و علم اجمالی در آن منجز است. مثلا اگر ندانم یا اینکه کاسه نجس است یا کاسه ای که فردا به آن مبتلا هسـتم باید از هر دو اجتناب کنم و علم اجمالی در آن منجز است.

ولی در مثالی که خود در مورد حائض زدیم چنین نیست.

تنبیهان (۱) : صاحب کفایه در اینجا دو تنبیه ذکر می کند.

التنبیه الاول: ترتّب الثواب علی الامتثال الامر الغیری

التنبیه الثانی: الطهارات الثلاث

امـا التنبیه الاـول: این مسـأله کلاـمی است و جـایش در علم اصول نیست با این حال محقق خراسانی آن را ذکر کرده است. در کشف المراد در مبحث معاد این بحث ذکر شده است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۳.

لا شک که در امتثال اوامر نفسی چه تعبدی باشد و چه توصلی ثواب داده می شود. اگر تعبدی باشد قصد قربت لازم است و ترتّب ثواب در آن مشخص می باشد زیرا قصد قربت در تعبدیات روح عبادت است. در توصلیات هم ثواب است (مانند شستن ثوب) البته اگر قصد قربت در آن وجود داشته باشد.

انما الکلام در اوامر غیریه است. مثلا مولی گفته است: ایها العبد اذهب الی السوق و اشتر اللحم. واجب غیری رفتن به بازار است و واجب نفسی خریدن گوشت می باشد. آیا برای رفتن به بازار نیز ثواب می دهند. یا مثلا جهاد و دفاع بر انسان واجب است و با قصد قربت ثواب دارد آیا انجام مقدمات مانند حرکت به سمت جهاد هم ثواب داده می شود؟

ظاهرا بر اساس آیه ی قرآن تمامی مقدمات فعل عبادی ثواب دارد: (ذلِکَ بِأَنَّهُمْ لا یُصیبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَةٌ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا یَطَؤُنَ مَوْطِئاً یَغیظُ الْکُفَّارَ وَ لا یَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَیْلاً إِلاَّ کُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا یُضیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنینَ) (۱)

بنا بر این تشنگی، خستگی، گرسنگی راه رفتن به سوی جبهه و تیر انداختن همه ثواب دارد.

ان شاء الله بحث کلامی (۲) آن را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

ثواب و عقاب ۹۵/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثواب و عقاب

بحث امروز (۳) (۴) بحثی است کلامی نه اصولی. این مسأله مفصلا در کتاب کشف المراد علامه حلی در مبحث معاد مطرح شده است.

ص: ۶۵۹

۱- توبه/سوره۹، آیه ۱۲۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۳.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۱۱۰.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۲.

بحث در این است که آیا واجب غیری نیز ثواب دارد یا نه. آیا کسی که گام بر می دارد و به جبهه می رود آیا ثواب می برد یا کسی که آب تهیه می کند تا وضو بگیرد آیا تهیه ی آب برای او ثواب دارد؟

حل این مسأله بستگی به دانستن ملاك ثواب و عقاب دارد. سه مکتب در این مورد وجود دارد:

مکتب تجسم اعمال (۱) : ثواب و عقاب مجسم شدن اعمال دنیوی ماست. این بحث در کلام و فلسفه به شکل مفصل مطرح

است. کسانی که قائل هستند ثواب و عقاب از قبیل تجسم اعمال می باشد سه نوع نظر دارند:

نظر اول این است که اعمال ما در این جهان دو نوع تجلی دارد گاه با لباس دنیوی تجلی می کند که همان مثلا نماز است. ولی همین نماز در آخرت لباس دیگر دارد که نور است. در برزخ هم به شکل سومی تجلی می کند. بنا بر این ثواب و عقاب بجز اعمال ما چیز دیگری نیست ولی این اعمال به حسب محیط ظهور و بروز خاص خود دارد. گناه نیز همین گونه است. مثلا غیبت در این جهان لباسش به حرکت زبان و هتک حرمت کردن است ولی در برزخ به نوعی و در آخرت به نوع دیگر بروز می کند. کسانی که اهل معرفت هستند می گویند کسانی که غیبت می کنند بوی بدی از دهان آنها متصاعد می شود. بنا بر این جهنم و بهشت همین اعمال دنیوی ماست که به گونه ای دیگر تجلی می کند.

ص: ۶۶۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۲۳.

شاهد بر این مسأله آیه ی کنز است: (یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها (با ذهب و فضه) جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ (این همان چیزی است که ذخیره کرده بودید) لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ) (۱)

یا اینکه خداوند می فرماید: (وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً) (۲) یعنی نماز و روزه در آن روز حاضر می شود.

یا اینکه می فرماید: (یَوْمَ تَجِدُ کُلُ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ) (۳)

نظر دوم (۴) در تجسم اعمال این است که در این دنیا می کاریم و در آخرت ثمره را می چشینیم. اعمال ما در این جهان به منزله ی درخت است که میوه ی آن را در آخرت می چینیم و در واقع الدنیا مزرعه الآخره است و یا اینکه امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: الْعَمَلَ الصَّالِحَ حَرْثُ الْآخِرَهِ یعنی عمل صالح کشتزار آخرت است.

نظر دوم کسی که در این دنیا خداوند را عبادت می کند نفسش پاک است و در روز قیامت مطابق نفسش بهشت را می سازد و همچنین است در مورد گنهکاران.

این سه رأی مربوط به تجسم اعمال است.

البته ما منکر این آراء نیستیم ولی قائلیم که هرچند ممکن است همه صحیح باشد ولی وراء اینها بهشت و دوزخی داریم که از اینها فراتر می باشد. بنا بر این ما قائل به انحصار نیستیم.

القول الثانی (۵) : غالب متکلمین معتقد هستند که ثواب و عقاب و بهشت و جهنم از مجعولات خداوند است و اموری قراردادی می باشد و به همین دلیل خداوند در قرآن می فرماید: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَهِ فَلا یُجْزی إِلاَّ مِثْلَها وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ) (۶)

ص: ۶۶۱

۱- توبه/سوره۹، آیه۳۴.

۲- کهف/سوره۱۸، آیه۴۹.

۳- آل عمران/سوره۳، آیه ۳۰.

۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۴.

۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۵.

۶- انعام/سوره۶، آیه ۱۶۰.

ما بر خداوند متعال حقی نداریم و هرچه می دهد جنبه ی تفضلی دارد نه استحقاقی البته خداوند اگر وعده کرد خلف وعده نمی کند هرچند در مورد وعید می تواند خلاف آن عمل کند زیرا این از باب کرامت و بزرگواری است. متکلمین و متشرعه غالبا این قول را قبول دارند.

القول الثالث (۱) : مسأله ی جنبه ی استحقاقی دارد نه تفضل قائلین به این قول قرارداد را منکر نیستند ولی قائل به استحقاق می باشند. این طائفه برای خود دو دلیل اقامه می کنند:

دلیل اول: العمل الصالح مشقه (۲) یعنی عمل صالح مانند روزه گرفتن حاوی سختی است و کل عمل مشقه بلا عوض ظلم.

یلاحظ علیه: بنده اینکه متحمل مشقت تکلیف می شود آیا از جیب خود مصرف می کند یا هر چه مصرف می کند و انجام می دهد از طرف خداوند است؟ بنده که خودش منهای خداوند چیزی ندارد تا این صغری و کبری را بچیند. کما اینکه خداوند می فرماید: (وَ ما بِکُمْ مِنْ نِعْمَهٍ فَمِنَ اللَّهِ) (۳)

مضافا بر اینکه صغری را قبول نداریم که هر تکلیفی موجب مشقت باشد زیرا خداوند وعده داده است که در مقابل عمل سخت بهشت را می دهد بنا بر این ظاهر آن مشقت است ولی باطن آن روح و ریحان می باشد.

دلیل دوم: در قرآن کلمه ی (اجر) کرارا استعمال شده است کما اینکه خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ) (۴) و اجر در جایی استعمال می شود که سخن در استحقاق باشد. مانند اجرت کارگر که به او پرداخت می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۷.

۳- نحل/سوره۱۶، آیه۵۳.

۴- توبه/سوره۹، آیه ۱۳۰.

یلاحظ علیه: صاحب این دلیل با منطق قرآن آشنا نیست. خداوند در این موارد از طریق لطف و ملاطفت با بندگانش سخن می گوید کما اینکه می فرماید: (مَنْ ذَا الَّذی یُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَیُضاعِفَهُ لَهُ وَ لَهُ أَجْرٌ کَریم) (۱)

بنا بر این کلمه ی (اجر) برای ترغیب و تشویق بندگان است و هیچ دلیل بر استحقاق نیست.

حال واجب غیری را باید بر این سه مکتب عرضه کنیم تا بدانیم آیا ثواب بر آن می دهند یا نه:

اما بر اساس مکتب اول که تجسم اعمال است نمی توان اظهار نظر کرد زیرا ما از غیب خبر نداریم و نمی دانیم آیا فقط واجب نفسی موجب دوزخ و بهشت می شود یا اینکه از واجب غیری هم این کار بر می آید. زیرا حد و حدود تجسم اعمال بر ما مشخص نیست این نکته نه از آیات و روایات بر می آید و نه اهل معرفت آن را درک کرده اند تا برای ما توضیح دهند.

اما بر اساس مکتب تفضل می گوییم: در بحث تفضل بر خلاف مکتب سابق، عقل مدخلیت ندارد و باید به قرآن و حدیث مراجعه کنیم که آیا در مورد واجبات غیریه ثوابی مطرح شده است یا نه.

خداوند می فرماید: (ذلِکَ بِأَنَّهُمْ لا یُصیبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَهٌ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا یَطَؤُنَ مَوْطِئاً یَغیظُ الْکُفَّارَ وَ لا یَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَیْلًا إِلَّا کُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا یُضیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنینَ) (۲)

در احادیث در مورد اعمال غیری نیز ثواب معین شده است مثلا برای کسانی که به مسجد می روند برای هر قدمی که بر می دارند ثوابی معین شده است. همچنین است در مورد مشایعت میّت و امثال دیگر.

۱- حدید/سوره۵۷، آیه۱۱.

۲- توبه/سوره۹، آیه۱۲۰.

ما این قول را قبول داریم. ما کشف المراد را به چاپ رساندیم و در پاورقی هایی که بر آن داریم این مسأله را توضیح داده ایم.

اما بر اساس مکتب استحقاق چهار قول وجود دارد:

القول الاول: قول المحقق الخراسانی و السید الاستاد: واجبات غیری ثواب ندارد. (۱) زیرا بر اساس قول امام قدس سره مقدمه محبوبیت ندارد بنا بر این ثوابی بر آن بار نیست.

القول الثانی: قول المحقق القمی (۲) : ثواب دارد ولی به شرط اینکه واجب غیری، واجب اصلی باشد نه تبعی. واجب اصلی واجبی است که خطاب مستقل داشته باشد. مانند وضو.

القول الثالث: شیخ انصاری قائل است که واجب غیری اگر هدف از آن انجام واجب نفسی باشد ثواب دارد. مثلا راه رفتن برای جهاد ثواب دارد. و الا هر مقدمه ای ثواب ندارد.

القول الرابع: واجب غیری ثواب دارد به شرط اینکه اولا واجب نفسی قصد شود و ثانیا به ذی المقدمه هم برسند و آن را انجام دهند و الا اگر در وسط پشیمان شوند فایده ای ندارد.

بحث اخلاقی:

یک روایت از امام باقر علیه السلام است که به جابر می فرماید: ای جابر اگر عملی را انجام داده ای ببین آیا مورد رضایت خداوند بوده است یا نه. اگر مورد رضایت خداوند بود خوش به حالت و لو مردم پشت سر آن بد بگویند. اما اگر عکس باشد یعنی بر خلاف رضای خداوند باشد ولی مردم آن را خوب بدانند باید دقت کنی که آن مسیر، خطرناك می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۳۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۳۱.

بر اساس این روایت انسان بایـد در تمـامی حالات زنـدگی خداونـد را در نظر بگیرد. البته این به آن معنـا نیست که به افکار عمومی توجه نکنیم. اگر عملی مباح باشد ولی در نظر مردم خوش آیند نباشد نباید آن را انجام داد.

امـام حسـین علیه السـلام در خطبه ای که در مکه خواندنـد فرمودنـد: رضـاء الله رضائنا اهل البیت و ما به دنبال رضای خـداوند هستیم.

ثواب بر امر غیری و طهارات ثلاث ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثواب بر امر غیری و طهارات ثلاث

گفتیم در مسأله ی ثواب و عقاب (۱) (۲) دو مکتب وجود دارد:

یک مکتب از متکلمین است که قائل به تفضل شـده اند گفتیم که اگر قائل به این قول شویم نمی توانیم با حکم عقل به جایی برسیم بلکه باید آیات و روایات را بررسی کنیم تا ببینیم آیا بر امر غیری ثواب داده می شود یا نه.

مکتب دوم قول به استحقاق (۳) است که خود چهار قول دارند و همه قائل هستند که امر غیری مستحب نیست.

القول الاول: قول المحقق الخراسانی امام قدس سره است و آن اینکه واجبات غیری ثواب ندارد. (۴)

القـول الثـانی: قـول المحقق القمی: امر غیری اگر خطـاب مسـتقل دارد و وجوبش اصـلی ثواب دارد و الاـ اگر وجوب آن تبعی باشد نه.

القول الثالث: اگر هدف از واجب غیری انجام واجب نفسـی باشد ثواب دارد. اگر قائل به اسـتحقاق شویم این قول، قول خوبی است. مثلا سحری خوردن به نیّت روزه ثواب دارد و الا اگر کسی سحری بخورد ولی نه به قصد روزه، ثوابی نمی برد.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص ۱۱۰.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۲۷.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۵۳۰.

القول الرابع: واجب غیری ثواب دارد به شـرط اینکه اولا واجب نفسی قصد شود و ثانیا به ذی المقدمه هم برسند و آن را انجام دهند و الا اگر در وسط پشیمان شوند فایده ای ندارد.

اما القول الاول:

الدلیل الاول: قیاس الاطاعه بالعصیان (۱)

اگر انسان نماز نخواهد و یا روزه نگیرد یک عصیان دارد بنا بر این در اطاعت هم باید همین گونه باشد و اگر کسی روزه بگیرد باید یک اطاعت داشته باشد نه دو تا که یکی برای ذی المقدمه باشد و یکی برای مقدمه.

یلاحظ علیه: این قیاس صحیح نیست زیرا عصیان امری است واحد و آن عبارت است از تمرد و سرکشی و لذا یک عقاب بیشتر نیست. این بر خلاف اطاعت است که دو امر است؛ فرد هم امتثال امر مقدمی کرده است و هم امتثال امر ذی المقدمه. بنا بر این جایی که دو فعل است را نباید به جایی که یک فعل است قیاس کرد.

الدلیل الثانی (۲) : امام قدس سره می فرماید: ثواب فرع اطاعت است و اطاعت نیز فرع این است که آن امر، باعثیت و محرکیت داشته باشد. یعنی امر مولی فرد را تحریک به انجام کار کند. متأسفانه امر غیری نمی تواند محرّک باشد. زیرا به شکل یک قضیه ی منفصله می گوییم: اگر بنده می خواهد ذی المقدمه را بیاورد، امر ذی المقدمه محرّک است و این موجب می شود که مقدمه را بیاورد و دیگر لازم نیست امر مقدمی نیز محرّک باشد. اما اگر امر به ذی المقدمه محرّک نیست امر مقدمی به طریق اولی محرک نمی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۳۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۳۱.

یلاحظ علیه: مراد از محرّک بودن امر مولی چیست؟ آیا مراد محرّک بودن تکوینی است مانند اینکه گردن انسان ریسمانی می گذارند و می کشند یا مراد محرک انشائی است. واضح است که اگر مراد محرکیت تکوینی باشد نه امر غیری محرک است نه نفسی. اگر مراد محرکیت انشائی باشد هم امری غیری محرک است و هم امر انشائی. هم امر به نماز محرک برای نماز است و هم امر به وضو برای نماز.

به بیان دیگر، آنی که انسان را تحریک به نماز می کند نه امر نفسی است نه غیری بلکه خوف از خدا یا طمع در بهشت است. اگر این خوف در روح انسان باشد محرک بودن صدق می کند و الا نه.

تم الکلام حول القول الاول

القول الثانی: قول المحقق القمی که امر غیری اگر مثل وضو خطاب مستقل دارد مانند اینکه خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ) (۱) بر آن ثواب بار می شود و اگر خطاب مستقل ندارد ثوابی هم ندارد.

این قول دلیل صحیحی ندارد زیرا سؤال می شود که بین این دو خطاب چه فرقی است؟ زیرا هر دو خطاب برای ما حجّت است. محقق قمی بر این قول دلیلی اقامه نکرده است یا شاید ما به دلیل او دست پیدا نکردیم.

القول الثالث: محقق نائینی و صاحب محاضرات می فرماید: اگر نظر از آوردن مقدمه رسیدن به ذی المقدمه باشد این یک نوع محبوبیت تبعی دارد و الا ندارد.

نقول: اگر کسی مبنای استحقاق را قبول کرد باید این قول را بپذیرد حتی ما طبق قول به تفضل هم باید این قید باشد زیرا کسی که قدم به سوی جبهه بر می دارد باید نظرش رسیدن به جهاد باشد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

القول الرابع: واجب غیری هم باید در آن رسیدن به ذی المقدمه لحاظ شود و هم باید به ذی المقدمه برسد.

این یک نوع احتیاطی است که غیر لازم است کسی که برای نماز وضو گرفته است امر غیری را امتثال کرده است و اینکه قضا و قدر مانع شود و مثلا از دنیا برود به نماز موفق نشود ضرر به امر غیری نمی زند.

در اینجا محقق خراسانی که قائل است امر غیری ثواب ندارد متوجه می شود که بعضی از اوامر غیری مانند وضو و غسل ثواب دارد همچنین آیه ای که در مورد جهاد است از این رو در مقام جواب و توجیه بر آمده می گوید:

اولا: بعضی از ذی المقدمه مقدمه ای دارند که سخت و سنگین است. مثلا جهاد از این قبیل است (مثلا در جنگ تبوک صد فرسخ در هوای گرم راه رفتند) حتی گاه مقدمه از ذی المقدمه سخت است این موجب می شود که خداوند بر ذی المقدمه دو ثواب عنایت کند. بنا بر این سختی مقدمه جهت تعلیلی می شود نه جهت تقییدی.

اگر تعلیلی باشد خودش علت است ولی اگر تقییدی باشد خودش موضوع می شود.

یلاحظ علیه (۱) : این یک نوع تأویل است که صحیح نمی باشد و حال آنکه خداوند در قرآن می فرماید: که بر خود مقدمه ثواب می دهد: (ذلِکَ بِأَنَّهُمْ لا یُصیبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَةٌ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا یَطَؤُنَ مَوْطِئاً یَغیظُ الْکُفَّارَ وَ لا یَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَیْلاً إِلاَّ کُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ) (۲)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۳۴.

۲- توبه/سوره۹، آیه ۱۲۰.

نبایـد آیات قرآن را بر خلاف ظواهر آن معنای کرد حتی آیاتیماننـد: (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) (۱) را هم باید بر ظاهر حمل کرد ولی ظاهر گاه پایدار است و گاه پایدار و این از ظواهر متزلزل است که باید به قرینه ی سایر آیات معنا شود.

ثانیا: گاه شروع به مقدمه از باب شروع به ذی المقدمه می باشد و به همین دلیل است که به مقدمه ثواب می دهند.

یلاحظ علیه: در مقدمات داخلیه حق با محقق خراسانی است ولی در مقدمات خارجیه چنین نیست. آیا شروع به وضو گرفتن به معنای شروع در ذی المقدمه می باشد.

تم الکلام فی التنبیه الاول که حاوی بحث های کلامی بود.

التنبیه الثانی: الطهارات الثلاث ثوابا و عباده (۲) (۳)

این تنبیه ناشی از قول اول است یعنی چون محقق خراسانی قبول کرد که اوامر غیری ثواب نـدارد در طهارات ثلاث دچار مشکل شده است. همچنین گفته انـد که امر غیری عبادت ساز نیست و آنی که عبادت را عبادت می کند امر غیری می باشد. این در حالی است که امر در طهارات ثلاث غیری است و حال آنکه همه می گوینـد که طهارات ثلاث عبادت است و باید در آن امر غیری را قصد کرد. به تعبیر محقق خراسانی امر غیری امری است توصلی و امر توصلی احتیاج به قصد قربت نـدارد و حال آنکه طهارات ثلاث احتیاج به قصد قربت دارد.

البته ما که تابع تفضل هستیم مشکلی از این حیث نداریم.

ص: ۶۶۹

۱- طه/سوره۲۰، آیه۵.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۳۶.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۱۱.

به هر حال طبق مبنای علماء ابتدا ثواب داشتن طهارات ثلاث را حل می کنیم:

بر اساس کلام محقق نائینی امتثال امر غیری برای انجام امر نفسی ثواب دارد و طهارات ثلاث هم برای خواندن نماز می باشد بنا بر این ثواب دارد.

محقق خراسانی نیز از همان دو راهی که بیان کرد می تواند مشکل را حل کند.

اما حل مشکل عبادت بودن طهارات ثلاث را بر اساس نظر محقق خراسانی در جلسه ی آینده بیان می کنیم.

حل مشکل در طهارات ثلاث ۹۵/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حل مشکل در طهارات ثلاث

در جلسه ی گذشته یک اشکال (۱) (۲) را مطرح کردیم و امروز به اشکال دوم می پردازیم این اشکال به ظاهر یک اشکال است ولی در باطن سه اشکال است. این اشکال ها در کفایه روشن نیست.

اشکال اول در کفایه چنین است: اتفقوا علی ان امتثال الامر التوصلی لا یتوقف علی قصد امره مع انهم یقولون بلزوم قصد الامر فی الطهارات الثلاث

یعنی از یک طرف در امتثال امر توصلی لازم نیست قصد الامر را نیّت کرد مثلا برای آب کشیدن لباس قصد امر لازم نیست ولی از طرف دیگر می گویند که در طهارات ثلاث باید قصد امر کرد. این نوعی تناقض است.

اشکال دوم: الامر المتعلق بالطهارات الثلاث امر غیری لا یصحّح عبادیّتها

یعنی فرض کنیم که قصد امر غیری کردیم ولی امر غیری امر توصلی است و امر توصلی نمی تواند عبادت ساز باشد.

اشکال سوم: عبادیه الطهارات الثلاث یتوقف علی الامر بها مع ان الامر یتوقف علی عبادیه الطهارات الثلاث.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۳۶.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۱۱.

یعنی امر در طهارات ثلاث روی عبادیت رفته است چون طهارات ثلاث بما هی عباده مقدمه هستند یعنی قبلا باید عبادت باشد تا امر به آن تعلق بگیرد این در حالی است که عبادیت آنها متوقف بر امر می باشد.

برای این سه اشکال شش جواب گفته شده است و هر جواب باید هر سه اشکال را حل کند:

الجواب الاول: امام قدس سره می فرماید: عبادیت شیء ارتباطی به امر آن ندارد و باید شیء خودش ذاتا لیاقت پرستش و عبادیت را داشته باشد و الا نمی توان آن را عبادت کرد. طهارات ثلاث از این قبیل است و عبادیت آنها مربوط به صلاحیت ذاتی عبادت در آنها است.

با این بیان، اولا- قصد امر در آن لازم نیست و همین که کسی طهارات ثلاث را برای محبوبیت و صلاحیت ذاتی آن بیاورد کافی است. بر این اساس، مسلمان ها که وضو می گیرند نوعا به امر غیری آن توجه ندارند.

ثانیا: امر غیری هرچند عبادت ساز نیست ولی عبادت این طهارات همان لیاقت ذاتی آنها است.

ثالثا: عبادیت طهارات ثلاث متوقف بر امر نیست و آنها بالذات عبادت هستند و قبل از اینکه خداوند امر کند آنها ذاتا لیاقت عبادت بودن را دارا هستند.

الجواب الثانی: محقق خراسانی می فرماید: طهارات ثلاث دو امر دارد یک امر غیری دارد و یک امر نفسی یعنی بالذات مستحب هستند و مشکلی نیست که یک شیء هم ذاتا مستحب باشد و هم مقدمه برای عبادت دیگری باشد.

با این بیان، اولا: قصد امر غیری در آنها لازم نیست زیرا خودش امر نفسی دارد.

ثانیا: امر غیری هرچند عبادت ساز نیست ولی عبادت در آنها به امر نفسی است.

ص: ۶۷۱

ثالثا: طهارات ثلاث بما هو عباده مقدمه اند ولی عبادت بودن خود آنها به امر نفسی است نه به امر غیری. امام قدس سره ابتدا به این نظریه علاقه مند بود.

یلاحظ علیه: امر نفسی مورد غفلت است و اگر عبادیت آن به سبب امر نفسی است مردم نسبت به آن غافل هستند.

ثم ان المحقق النائینی اورد (۱) علی المحقق الخراسانی اشکالات:

اولا: این کلام در تیمّم صحیح نیست. وضو و غسل می تواند مستحب نفسی باشد ولی در تیمّم نمی توان چنین چیزی گفت.

ثانیا: لازم می آید که یک شیء هم واجب غیری باشد و هم مستحب نفسی

ثالثا: مردم از این امر نفسی غافل هستند.

نقول: این اشکالات قابل دفع است زیرا تیمّم می تواند مستحب نفسی باشد ولی بر اساس قول به اینکه تیمّم رافع حدث است نه فقط مبیح صلاه. زیرا در تیمّم دو قول است گاه می گویند که فقط مبیح صلاه است ولی گاه می گویند به طور موقت مادامی که انسان به آب دسترسی ندارد رافع حدث نیز هست. بنا بر این طبق این قول می تواند مستحب نفسی باشد.

همچنین اشکال ندارد که یک شیء هم مستحب باشد و هم واجب زیرا می تواند این به سبب دو عنوان باشد یعنی بالذات مستحب باشد ولی بما انه مقدمه، واجب غیری باشد.

اشکال سوم ایشان خوب است.

الجواب الثالث (۲) : محقق نائینی می فرماید: قید در طهارات ثلاث خارج است و تقید داخل می باشد. نماز مقید به طهارات ثلاث است و تقید به طهور جزء نماز است و داخل در نماز می باشد. ولی ذات وضو و غسل و تیمّم خارج است. بنا بر این مانعی ندارد که ما طهارات ثلاث را بالامر النفسی المتعلق بالصلاه مع الطهور. یعنی آیه ی (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّيْلِ) (۳) که نماز را واجب می کند موجب وجوب طهارات ثلاث نیز می شود زیرا مراد از صلاه، نماز با طهور است. بنا بر این بر خلاف محقق خراسانی که آنها را نفسی استحبابی می داند محقق نائینی آنها را نفسی وجوبی می داند.

ص: ۶۷۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۳۹.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۴۰.

۳- اسراء/سوره۱۷، آیه۷۸.

یلاحظ علیه: طهارات ثلاث قید هستند و آنی که داخل نماز است تقید است. ما نمی خواهیم تقید را بیاوریم بلکه می خواهیم قید را بیاوریم. بنا بر این وقتی می خواهیم غسلات و مسحتان را بیاوریم در حال آوردن قید هستیم و حال آنکه امر به نماز موجب امر به قید نیست بلکه موجب امر به تحصیل تقید می باشد.

الجواب الرابع (۱) : همین که انسان مقدمات را به نیّت امر نفسی می آورد همین نیّت به این طهارات ثلاث رنگ عبادت می بخشد. یعنی همین که انسان به سراغ آب می رود تا وضو بگیرد و نماز بخواند این موجب عبادت بخشیدن به وضو می شود. این به سبب این است که این حرکت، حرکتی الهی است و این موجب عبادت شدن آن می شود.

یلاحظ علیه: آیا مقصود ایشان این است که امر به صلاه امر به وضو است اگر چنین باشد کلام ایشان صحیح نیست زیرا هیچ امری از متعلق خود جدا نمی شود تا به چیز دیگری متعلق گردد.

اگر مراد ایشان این است که واجب غیری در مسیر واجب نفسی است ما هم قبول داریم ولی مجرد در مسیر بودن موجب عبادت نمی شود. مثلا آب کشیدن جامع برای نماز موجب نمی شود که آب کشیدن عبادت باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ چند مسأله ی فقهی برای تطبیق (۲) با درس امروز می رویم.

طهارات ثلاث و مبحث واجب اصلی و تبعی ۹۵/۰۲/۱۳

ص: ۶۷۳

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۴۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۴۲.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: طهارات ثلاث و مبحث واجب اصلی و تبعی

درباره ی طهارات ثلاث (۱) (۲) چند مبنا را ذکر کردیم:

مبنای محقق خراسانی این است که طهارات ثلاث مستحب نفسی هستند.

مبنای امام قدس سره این است که خود طهارات ثلاث استحباب ذاتی دارند و امر نفسی ندارند. یعنی خودشان قابلیت دارد که انسان با آنها خداوند را عبادت کند.

محقق بروجردی این مبنا را اتخاذ کرده بود که ما اگر مقدمه را به داعی امر ذی المقدمه بیاوریم رنگ عبادت پیدا می کند.

حال بر اساس این مبانی چند فرع را مطرح می کنیم:

فرع اول تا چهارم: لو توضأ قبل الوقت (که هنوز ذی المقدمه واجب نیست) آیا این وضو صحیح است؟

این وضو طبق مبنای محقق خراسانی صحیح است و آن را باید به نیّت امر نفسی خود وضو بیاورد.

بر اساس مبنای امام قدس سره نیز وضوی فوق اگر به نیّت اینکه راجح نفسی و قابل عبادت است بیاورد صحیح است.

اما اگر وضو را بر اساس مبنای محقق بروجردی به داعی امر ذی المقدمه یعنی امری که متعلق به نماز شده است بیاورد وضوی قبل از وقت صحیح نیست زیرا هنوز نماز واجب نشده است تا داعی برای آوردن وضوی مزبور باشد.

یلاحظ علیه: حتی طبق مبنای محقق بروجردی می توان وضوی قبل از وقت را تصحیح کرد زیرا آنی که داعی است علم به امر است نه خود امر زیرا امر به تنهایی داعی نیست بلکه علم به امر است که می تواند داعی باشد.

ص: ۶۷۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۳۶.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۱۱.

اما اگر قبل از وقت وضو بگیرد به نیّت اینکه طهارت کسب کرده باشد. (بنیه الکون علی الطهاره) از آنجا که همیشه با وضو بودن مستحب است چنین وضویی صحیح می باشد بنا بر این اگر کسی وضو بگیرد که بتواند قرآن را مسّ کند وضوی او صحیح است. بنا بر این به عنوان اینکه با طهارت بودن خود به تنهایی غایت است وضوی او صحیح است. ما همیشه با این نیّت وضو می گیریم.

فرع پنجم: اگر کسی بعد از وقت به نیّت امر نفسی وضو بگیرد اگر کسی مقدمه ی واجب را واجب ندارد وضوی او صحیح است اما اگر کسی مقدمه ی واجب را واجب بداند دیگر وضوی مزبور صحیح نیست زیرا وضو نمی تواند هم مستحب نفسی باشد و هم واجب غیری و حال آنکه موضوع واحد است.

ان قلت: موضوع در اینجا دوتا است و آن اینکه مستحب روی ذات وضو رفته است ولی وجوب روی وضو به عنوان مقدمه رفته است.

قلت: عنوان مقدمیت از باب حیثیت تعلیلیه است نه تقییدیه. حیثیت تعلیلیه یعنی علت برای حکم است ولی تقییدیه یعنی موضوع برای حکم است. مقدمیت علت برای حکم است نه موضوع برای حکم. بنا بر این موضوع یکی می شود و وضو، هم باید وجوب غیری داشته باشد و هم استحباب نفسی. بنا بر این وضوی مزبور که به نیّت امر نفسی گرفته می شود اگر مقدمه ی واجب واجب باشد، باطل خواهد بود.

فرع ششم: اذا توضأ بعد الوقت بداعی الامر الغیری

علماء می گویند: این وضو باطل است زیرا امر غیری، امری توصلی است و چنین امری نمی تواند عبادت ساز باشد.

ص: ۶۷۵

ما این استدلال را رد کردیم و آن اینکه اگر حرکت فرد برای انجام مقدمه حرکتی عبادی باشد حرکت او الهی است نه شیطانی. اگر انسان امر را به سبب امر الهی بیاورد، عمل او عبادت است چه امر الهی نفسی باشد و چه غیری بنا بر این وضوی مزبور صحیح خواهد بود.

التقسیم الرابع: تقسیم الواجب الی اصلی و تبعی (۱) (۲)

محقق خراسانی این بحث را به جای اینکه در این محل بیان کند با چند صفحه تأخیر بعد از ذکر بحث های دیگر ذکر کرده است.

در اینکه میزان در شناسایی واجب اصلی از تبعی چیست دو منهج وجود دارد یکی از محقق خراسانی و دیگری از محقق قمی است.

منهج محقق خراسانی این است که میزان در شناخت این دو واجب از هم عالم ثبوت (۳) است نه عالم خطاب و دلالت (۴) . (بر خلاف محقق قمی که میزان را عالم خطاب می داند یعنی واجب گاه خطاب مستقل دارد که اصلی است و گاه ندارد که تبعی می باشد.)

محقق خراسانی می فرماید: اگر مولی موضوع و واجبی را مستقلا مورد اراده قرار دهد هرچند واجب مزبور غیری باشد به آن واجب اصلی می گوییم.

اما اگر مستقلا مورد التفات و اراده نباشد واجب مزبور تبعی می شود.

سپس محقق خراسانی می افزاید: واجب نفسی نمی تواند تبعی باشد و حتما باید اصلی باشد زیرا معنا ندارد که چیزی که واجب نفسی است مورد التفات مستقل نباشد. اما واجب اصلی می تواند هم نفسی باشد و هم غیری.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۲۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۴۶.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۲۲.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۴۶.

یلاحظ علیه (۱) : یا باید گفت هر واجب نفسی اصلی است و یا باید گفت واجب غیری گاه اصلی است و گاه تبعی و این دو با هم جمع نمی شود.

اما اول اینکه بعضی از واجبات نفسی اصلی نیست مثلا مولی در خواب است و فرزند او در حوض افتاده در حال غرق شدن است. عقل عبد به او می گوید که باید بچه را از آب نجات داد زیرا انقاذ ولد مولی از غرق، واجب نفسی است و حال آنکه مولی به آن التفات مستقل ندارد.

اما اگر مراد از اصلی این باشد که چیزی که اراده اش مستقل باشد و اراده ی آن وابسته به اراده ی دیگر نباشد در این صورت واجب غیری نمی تواند اصلی باشد زیرا اراده در تمامی واجبات غیری وابسته به اراده ی غیر است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظریه ی محقق قمی (۲) را در واجب اصلی و تبعی ذکر می کنیم.

واجب اصلی و تبعی ۹۵/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب اصلی و تبعی

بحث در واجب اصلی و تبعی (۳) (۴) است. گفتیم در اینجا دو مبنا وجود دارد یکی مربوط به محقق خراسانی که می فرماید: اگر واجب مورد التفات تفصیلی باشد به آن واجب اصلی می گویند و اگر مورد التفات تفصیلی نباشد مثلاـ مورد التفات اجمالی باشد به آن تبعی می گویند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۴۷.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۴۸.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۲۲.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۴۶.

مکتب دیگر متعلق به محقق قمی (۱) است که می فرماید: مسأله ی اصلی و تبعی مربوط به عالم ثبوت و اراده نمی باشد بلکه مربوط به عالم اثبات است که عالم دلالت و تکلم می باشد. اگر دلالت الفاظ بر وجوب به دلالت مطابقی باشد واجب مزبور اصلی است. چه واجب نفسی باشد یا غیری. یعنی اگر مولی مستقلا گفت: اذهب الی السوق هرچند این واجب غیری است زیرا مقصود از آن خریدن گوشت است ولی واجب مزبور اصلی است. اگر واجب به صورت دلالت مطابقی نباشد بلکه وجوب را از دلالت تضمنی را التزامی متوجه شویم واجب مزبور تبعی است چه نفسی باشد چه غیری.

بعد اضافه می کند که واجب می تواند نفسی باشد ولی وجوب آن به دلالت التزامیه باشد. زیرا گاهی مصلحت ایجاب می

کند که مولی وجوب چیزی را به ایماء و اشاره برساند و به آن تصریح نکند. علماء نیز می گویند: الکنایه ابلغ من التصریح.

اشکال کلام ایشان این است که بعضی از واجبات از طریق اجماع فهمیده می شود. چنین واجباتی نه اصلی است نه تبعی زیرا ملاک اصلی و تبعی، دلالت لفظ است و در اجماع که دلیل لبّی است دلالتی در کار نیست.

البته ممکن است از این اشکال جواب داد که تقسیم واجب به اصلی و تبعی مربوط به هر واجبی نیست بلکه مخصوصا به واجباتی است که دلیل لفظی داشته باشند.

اذا دار الامر بین کون الواجب اصلیا او تبعیا (۲) (۳) : اگر ندانیم واجبی اصلی یا تبعی اصل چیست؟

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۴۸.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۳.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۴۹.

محقق خراسانی در جایی دیگر می فرماید: مقتضای اصل عملی این است که نفسی نیست و تبعی است. این بر اساس اصاله عدم تعلق الاراده المستقله به واجب است. یعنی نمی دانیم اراده ی مستقل به واجب تعلق گرفته است یا نه و اصل عدم آن است. بنا بر این واجب مزبور واجب تبعی خواهد بود.

مثلا زنی هست که نمی دانیم قرشی است یا نه که اصاله عدم کونه قرشیا را جاری می کنیم بنا بر این حیض آن تا پنجاه سال است.

مثلا نمی دانیم آب کر است یا نه که اصاله عدم کونه کرا را جاری می کنیم یعنی روزگاری کر نبود و الآن هم کر نیست.

محقق خراسانی در این مورد در عبارتی موجز می فرماید: هر موضوعی که در آن عدم اخذ شود می توان آن عدم را با اصل احراز کنیم.

یلاحظ علیه: هم در مثال اشکال است و هم در ممثّل

اشکال درمثال روشن است زیرا هرچند در موضوع که مثلا آب است عدم اخذ شده است ولی عدمی که اخذ شده است از باب سالبه ی محصّله نیست بلکه معدوله می باشد. مثلا الماء لم یکن کرا یعنی آب نبود در نتیجه کر نبود ولی الآن آب هست ولی شک داریم کر هست یا نه. لم یکن الماء کرا سالبه ی محصله است که حتی با عدم موضوع نیز صدق می کند اما الآن که آب هست معدوله می باشد و کر نبودن صفتی برای آن است. آنی که حالت سابقه دارد سالبه ی محصله است ولی آنی که ما در آن بحث می کنیم موجبه ی معدوله است ولی حالت سابقه ندارد زیرا ممکن است هنگام وجود کر موجود شده باشد همان طور که ممکن است غیر کر به وجود آمده باشد.

البته محقق خراسانی این مثال ها را نزده است ولی بحث فوق در این مثال هایی که مطابق مبنای ایشان است وجود دارد.

در مورد زنی که در قرشی بودن آن شک داریم نیز اگر بگوییم: لم یکن المرأه قرشیه (زیرا زمان حضرت آدم که این زن نبود قرشی هم نبود) این با عدم زن هم سازگار است ولی الآن که زن موجود است سخن از معدوله می باشد که با وجود موضوع سازگار است ولی موجبه ی معدوله حالت سابقه ندارد.

اما در ممثل می گوییم: واجب تبعی به گفته ی محقق خراسانی واجبی است که اراده ی مستقله به آن تعلق نگرفته باشد. ما می گوییم: چنین نیست و باید گفت واجب مستقلی واجبی است که به آن اراده ی غیر مستقله تعلق گرفته باشد. آنچه محقق خراسانی می گوید از باب سالبه ی محصله است که با عدم موضوع نیز سازگار است ولی در تعریف دوم که از باب موجبه ی معدوله است فقط با وجود موضوع سازگار می باشد.

المبحث الخامس: وجوب المقدمه اطلاقا و شرطا تابع لوجوب ذیها اطلاقا و شرطا

محقق خراسانی دو بحث را در این مبحث مخلوط (۱) کرده است یکی بحث این است که وجوب مقدمه اطلاقا و شرطا تابع وجوب ذی المقدمه است اطلاقا و شرطا. یعنی اگر وجوب ذی المقدمه مطلق باشد وجوب مقدمه نیز مطلق است و اگر وجوب ذی المقدمه مثلا ـ مشروط به دلول شمس است وجوب مقدمه هم مشروط به آن می باشد. یا اینکه وجوب نماز نسبت به جماعت مطلق است بنا بر این وجوب مقدمه که وضو است نیز نسبت به جماعت مطلق است و وجوب آن مقید به جماعت نمی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۱.

بحث دوم در این است که کدام مقدمه واجب است که در آن شش قول است.

بنا بر این ما مبحث پنجم را به اولی و مبحث شش را به دومی اختصاص می دهیم.

دلیل اینکه وجوب مقدمه باید اطلاقا و شرطا تابع وجوب ذی المقدمه باشد این است که افعال اختیاری انسان تابع غایت و غرض می باشد. اگر غایت، مطلق باشد ذی الغایه هم مطلق است و اگر مقید است آن هم مقید می باشد. کار عقلاء به سبب اغراض و مصالح است و آن اغراض وجوب مقدمه را قابل گیری می کند و به آن قالب مطلق یا مقید می دهند. اگر نماز مقید به وقت باشد ولی وجوب وضو مقید به وقت نباشد این موجب لغویت است زیرا می گویند که وجوب وضو برای نماز است حال چرا نماز مقید است ولی مقدمه که در خدمت آن است مقید نیست این لازم می آید که کاسه از آش داغتر باشد.

اما عکس آن وجوب صلاه مقید به جماعت نیست ولی وجوب وضو مقید باشد این از باب نقض غرض است.

المبحث السادس (۱) : کدام مقدمه واجب است.

تا به حال هر چه گفتیم از باب مقدمه بود و حال به اصل وارد شده ایم که کدام مقدمه واجب است. در این مورد شش قول وجود دارد:

مطلق مقدمه واجب می باشد.

مقدمه حین اراده ی ذی المقدمه واجب است. (قضیه ی حینیه یعنی نصب سلم حین اراده ی صعود به سطح واجب است. مانند کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۲.

مقدمه به شرط اراده ی ذی المقدمه واجب است. (قضیه ی مشروطه مانند: کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا)

شیخ انصاری می فرماید: مقدمه ای واجب است که قصد آن توصل به ذی المقدمه می باشد و الا اگر قصد توصل نباشد واجب نیست.

صاحب فصول می فرماید: مقدمه ای واجب است که ما را به ذی المقدمه برساند یعنی موصله باشد ولی اگر به ذی المقدمه نرسیم کشف می کنیم که واجب نبوده است. این از قبیل قضیه ی مشروطه است.

مقدمه حین الایصال واجب است. این از قبیل قضیه ی حینیه می باشد.

اما القول الاول (۱) : مطلق مقدمه واجب است.

دلیل آن این است که علت وجوب مقدمه رفع الاحاله می باشد. یعنی مقدمه، محال را ممکن می کند. این حالت در تمامی مقدمات وجود دارد. چه از قبیل حینیه باشد یا شرطیه یا با قصد توصل باشد و یا غیر آنها.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سایر اقوال را بررسی می کنیم.

بحث اخلاقی:

قال الامام علیه السلام: النعمه اذا فقدت عرفت

انسان تا غرق نعمت است آن را نمی شناسد ولی وقتی آن را از دست داد به ارزش آن پی می برد. انسان اگر به چشم درد مبتلا شود به اهمیت چشم پی می برد به همین دلیل وقتی آن را نعمت را به دست می آورد بسیار خوشحال می شود.

بشر معنای حدیث فوق را می داند ولی به آن توجه ندارد. دوران جوانی برای تحصیل، مطالعه و نوشتن بهترین ایام است. امام قدس سره مکررا به ما می گفت که قدر جوانی را بدانید که هر چه بخواهید در دوران جوانی است و در دوران پیری از انسان کار ساخته نیست. حتی می فرمود: جوانان از لحاظ صفای نفس بهتر از پیران هستند زیرا هنوز آلوده نشده اند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۳.

در ماه رجب و شعبان باید از مسافرت و کارهای اضافی پرهیز کرد و مشغول مطالعه و بحث بود. باید قبل از درس، انسان مسلط به بحث باشد تا علم بهتر تلقی شود.

باید کارها را متمرکز در تحصیل کرد و تا ضرورت ایجاب نکرد کارهای اضافی را تعطیل نمود.

مقدمه ی واجبه ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه ی واجبه

ما هو الواجب من المقدمه (۱) : در این مورد چند قول وجود دارد

قول اول قول مشهور است که می گوید: ذات مقدمه واجب است (۲) آنها یک دلیل بیشتر اقامه نمی کنند و آن اینکه علت وجوب مقدمه رفع احاله است و این حالت در تمامی مقدمات موجود است.

القول الثانی: صاحب معالم (۳) قائل است که مقدمه در جایی واجب است که فرد ذی المقدمه را اراده کرده باشد و الا واجب نیست. ایشان با اضافه کردن این قید خواسته مشکلی را حل کند و آن اینکه اگر انسان وارد مسجد شد و دید مسجد به نجاست آلوده است از آنجا که ازاله ی نجاست واجب فوری است و نماز واجب موسّع باید ابتدا مسجد را تطهیر کند و بعد نماز بخواند. حال اگر کسی مسجد را تطهیر نکرد و نماز را شروع کرد عده ای می گویند نماز او باطل است زیرا: ترک الصلاه مقدمه لازاله النجاسه، و کل ما وجب ترکه حرم فعله. صاحب معالم می خواهد بگوید که نماز فرد صحیح است زیرا مقدمه هنگامی واجب است که فرد ذی المقدمه را اراده کند بنا بر این ترک الصلاه هنگامی واجب است که فرد ازاله را اراده کند و چون فرد چنین اراده ای ندارد بنا بر این ترک الصلاه واجب نیست و در نتیجه فعل الصلاه حرام نمی باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۵۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۵۳.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۵۳.

یلاحظ علیه (۱) : صاحب معالم می فرماید: مقدمه در صورتی واجب است که فرد اراده ی ذی المقدمه کرده باشد می گوییم: در این صورت وجوب مقدمه لغو می شود زیرا هدف از وجوب مقدمه ایجاد داعی برای انجام ذی المقدمه است و وقتی فرد به اندازه ی کافی برای انجام ذی المقدمه انگیزه دارد معنا ندارد که در او داعی ایجاد کنیم.

القول الثالث (۲) : این قول نیز از صاحب معالم است و آن اینکه می فرماید: وجوب مقدمه مشروط به اراده ی ذی المقدمه است.

فرق این قول با قول سابق در قضیه ی حینیه و قضیه ی مشروطه می باشد. گاه به شکل قضیه ی حینیه می گوییم: کل انسان متحرک الاصابع حین هو کاتب و گاه به شکل قضیه ی مشروطه می گوییم: کل انسان متحرک الاصابع مادام کاتبا.

در قضیه ی حینیه قیدی وجود ندارد ولی فقط بر مقید قابل تطبیق است. مثلا امام قدس سره مثال می زد که اگر کسی را با عمامه دیده باشیم، عمامه قید نیست ولی رؤیت من غیر این حالت را شامل نمی شود. اما در قضیه ی مشروطه، قید وجود دارد مثلا می گوییم: به خانه ی من بیا بشرط اینکه معمم باشی.

صاحب معالم در قول قبلی قضیه را حینیه گرفته است ولی در این قول آن را شرطیه فرض کرده است.

نتیجه ی این قول مانند قول سابق است و صاحب معالم درصدد درست کردن نماز است.

یلاحظ علیه:

ص: ۶۸۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۴.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۴.

اولا: همان اشکال که به قول سابق وارد کردیم در اینجا نیز وارد است.

ثانیا: در سابق گفتیم که وجوب مقدمه اطلاقا و شرطا تابع وجوب ذی المقدمه است اطلاقات و شرطا. مثلا اگر وجوب نماز مقید به دلوک باشد وجوب وضو نیز مقید به دلوک است. اما چون وجوب نماز مقید به جماعت نیست وضو هم همین است.

بنا بر این نمی شود که وجوب ذی المقدمه مطلق باشد ولی وجوب مقدمه مشروط به اراده ی ذی المقدمه باشد. این در حالی است که وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه سرچشمه می گیرد.

القول الرابع (۱) : شیخ انصاری در تقریرات قائل است که مقدمه به شرط قصد توصل به ذی المقدمه واجب است.

از آنجا که نوشته ی شیخ انصاری در دست ما نیست و آنچه داریم نوشته ی مقرر درس ایشان مرحوم شیخ ابو القاسم کلانتر مازندرانی نوری است و عبارات او خیلی یکنواخت نیست در نتیجه سه احتمال در نظریه ی شیخ انصاری داده شده است:

النظریه الاولی فی تفسیر قصد التوصل: شیخ انصاری همان قول اول را انتخاب کرده است و قائل است که مطلق مقدمه واجب است و قصد توصل قید واجب نیست بلکه شرط حصول الامتثال می باشد. یعنی اگر بخواهیم امر غیری که در مقدمه است را امتثال کنیم باید قصد امتثال وجود داشته باشد. بنا بر این وضو به قصد التوصل واجب نیست به گونه ای که قصد التوصل قید وضو باشد فقط اگر فرد می خواهد امتثال کرده باشد و مثیب باشد باید قصد التوصل در او باشد بنا بر این اگر کسی نصب سلم کرده باشد و نیّت او ورزش کردن باشد از مولی طلبی ندارد. جوهر وجوب غیری به گونه ای است که اگر بخواهیم امتثال را تحصیل کرده باشیم باید قصد توصل کنیم. به بیان دیگر، بین وضو و نماز فرق است. در نماز قربه الی الله آن را انجام می دهیم ولی وضو که در خدمت نماز است باید به قصد توصل به نماز انجام شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۵.

این احتمال با بعضی از عبارات مقرر سازگار است.

احتمال دوم: رفع الحرمه عن المزاحم (۱)

نظر شیخ انصاری این است که مطلق مقدمه واجب است ولی اگر بخواهیم از مقدمه ی حرام، حرمت را رفع کنیم باید قصد توصل کنیم.

مثلاـ انسانی در حال غرق شدن است و مسیر نجات دادن او زمینی است که غصبی می باشد. اگر قصد انسان از رفتن، نجات انسان باشد رفتن در زمین غصبی جایز است ولی اگر قصد فرد نجات غریق نباشد رفتن در زمین غصبی حرام می باشد.

احتمال سوم (۲) : واجب، وضو نیست بلکه وضوی مقید به قصد توصل واجب است. یعنی الوضوء المقید بقصد التوصل واجب و قصد توصل قید برای واجب است. این قول قول معروفی است که به شیخ انصاری انتساب می دهند. ظاهرا مراد شیخ انصاری همین است.

بنا بر این اگر انسانی باشد که نماز قضاء به گردن او باشد و او پیش از ظهر وضو بگیرد و حال آنکه نه نیّت نماز قضاء دارد و نه نیّت مسّ قرآن. بعد که وقت داخل می شود با آن وضو نمی تواند نماز بخواند زیرا وضویی واجب است که در آن قصد توصل باشد.

همچنین شیخ به مثال انقاذ غریق و عبور از زمین غصبی مثال می زند.

ثم ان المحقق الخراسانی (۳) اورد علی الشیخ ما هذا حاصله: محقق خراسانی در کفایه به شکل مفصل این بحث را مطرح می کند و خلاصه ی آن این است: ملاک وجوب مقدمه رفع الاحاله می باشد. بنا بر این قصد توصل، قیدی است زائد و در ملاک مزبور هیچ دخالتی ندارد و خود مقدمه چه با قصد توصل باشد یا نه در رفع احاله کافی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۷.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۷.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام محقق اصفهانی (۱) را نقل می کنیم که شاگرد محقق خراسانی و تصمیم دارد کلام صاحب کفایه را رد کند و کلام شیخ انصاری را به کرسی بنشاند ایشان در نهایه الدرایه فی شرح الکفایه می فرماید: القیود علی قسمین: قید تعلیلی و قید تقییدی. قید تقییدی جزء موضوع است ولی قید تعلیلی جزء موضوع نیست و علت برای حکم است. مثلا در اکرم زیدا العالم. زید جنبه ی تقییدی دارد ولی عالم جنبه ی تعلیلی دارد (لأنه عالم)

عنوان مقدمیت قید تعلیلی است مثلا نصب سلم علت برای رفتن به سطح است.

چه مقدمه ای واجب است؟ ۹۵/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چه مقدمه ای واجب است؟

بحث در این است که چه مقدمه ای واجب است (۲) . در این مورد شش (۳) (۴) (۵) قول وجود دارد.

قول چهارم (۶) قول شیخ انصاری است که می فرماید: مقدمه ای واجب است که در آن قصد توصل به ذی المقدمه باشد. در اینکه مراد شیخ از این عبارت چیست سه تفسیر (۷) (۸) وجود داشت که بیان کردیم و اشکالی که محقق خراسانی (۹) به نظر شیخ داشت را نیز بیان نمودیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۸.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۳.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۳.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۴.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۵.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۶.
۸- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۷.
۹- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۷.

محقق اصفهانی (۱) در کتاب نهایه الدرایه فی شرح الکفایه نظریه ی استاد خود محقق خراسانی را رد کرده و از شیخ انصاری طرفداری کرده و می فرماید:

اولا: الجهات التعلیلیه فی الاحکام العقلیه جهات تقییدیه.

یعنی عقل هم موضوع دارد و هم علت مانند: الکذب قبیح که کذب موضوع و قبیح بودن خبر آن است. علت آن هم این است: لأنه مضر. این جهت تعلیلی است ولی در واقع جهت تقییدیه است یعنی عقل در واقع می گوید: المضر قبیح. بنا بر این مضر بودن موضوع است نه کذب. بنا بر این الجهات التعلیله مانند لأنه مضر در احکام عقلیه که می گوید: الکذب قبیح لانه مضر در واقع جهات تقییدیه است.

اذا علمت هذه المقدمه، محقق اصفهانی می فرماید: عقل می گوید: المقدمه واجبه لان الانسان بها یتوصل بها الی ذی المقدمه. جهت تعلیلی در آن همان توصل به ذی المقدمه است و کأنه عقل می گوید: التوصل الی ذی المقدمه واجب. زیرا در واقع موضوع، توصل است نه مقدمه.

ثانیا: اگر شارع مقدس می فرماید: اغسل ثوبک، آنی که فعل اختیاری است واجب می باشد. حال اگر انسانی در خواب لباس خود را در حوض بیندازد این مصداق واجب نیست هرچند غرض حاصل شده است و می شود با آن نماز خواند ولی او واجب را به جا نیاورده است. حال که واجب، فعل اختیاری است انسان باید قصد توصل کند تا اختیاری بودن صدق کند.

نقول: هر دو وجه برای ما قابل قبول نیست.

اما در جواب از وجه اول می گوییم: ما هم قبول داریم که الجهات التعلیلیه فی الاحکام العقلیه جهات تقییدیه و در نتیجه توصل موضوع وجوب است ولی آیا ما باید آن را قصد کنیم؟ اگر جنبه ی عبادی داشت می بایست عنوان آن را قصد کرد ولی چون واجب مزبور توصلی است (توصل به ذی المقدمه) لازم نیست آن را قصد کرد. مثلا برای رفتن به پشت بام باید سلّم را نصب کرد ولی هنگام نصب سلّم نیت کردن عنوان آن لازم نیست.

ص: ۶۸۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۵۸.

یا مثلا در اغسل ثوبك اگر کسی آن را بدون قصد بشوید کافی است و لازم نیست که عنوان آن را هم قصد کند.

در جواب از وجه دوم می گوییم: محقق اصفهانی فرمود آنی که واجب است فعل اختیاری است. این کلام صحیح است ولی ایشان بین واجب و قصد اطاعت خلط کرده است. اگر بخواهیم عمل ما اطاعت باشد باید فعل ما اختیاری باشد ولی اگر قصد اطاعت نکرده باشیم لازم نیست که فعل ما اختیاری باشد.

ثم ان المحقق ضیاء الدین العراقی که معاصر با محقق اصفهانی و شاگرد محقق خراسانی است دو اشکال دیگر بر محقق اصفهانی وارد کرده است و به نظر ما این دو اشکال بر ایشان وارد نیست.

الاشکال الاول: ما قبول نداریم (۱) که الجهات التعلیلیه فی الاحکام العقلیه جهات تقییدیه باشد. عقل در محکمه اش حکم دارد و موضوع دارد و علت و در نتیجه می گوید: الکذب حرام لأنه مضر بنا بر این جهات تعلیلیه دیگر جهات تقییدیه نمی باشد.

یلاحظ علیه: آقا ضیاء عراقی بین مقام اثبات و ثبوت خلط کرده است. در مقام اثبات حق را ایشان است اما در عالم ثبوت این قضیه به هم می خورد و آنی که موضوع است مضر بودن می باشد. شیخ اصفهانی سخن از عالم ثبوت می گوید نه اثبات.

الاشکال الثانی: اینکه می گویید: الجهات التعلیلیه فی الاحکام العقلیه جهات تقییدیه مربوط به حکم عقلی صرف است مانند قبیح بودن کذب ولی وجوب مقدمه، حکم عقلی صرف نیست بلکه مستکشف از حکم عقلی است. در حکم شرعی که از حکم عقلی متولد نمی شود قانون فوق راه ندارد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۵۶۰.

یلاحظ علیه (۱) : اگر حکم شرعی زاییده ی حکم عقل باشد نمی توان گفت که اصل آن که حکم عقل است مضیّق است ولی زاییده ی آنها که حکم شرعی است موسع باشد. اگر عقل بگوید که توصل به ذی المقدمه واجب است شرع هم باید همان را بگوید.

القول الخامس فی وجوب المقدمه (۲) : وجوب المقدمه الموصله

این قول از صاحب فصول است که معاصر با شیخ انصاری بوده است.

این قول با قول به قصد توصل فرق می کند و می گوید: وضویی واجب است که بعد از آن نماز هم خوانده شود و الا وضوی مزبور واجب نبوده است. این قول ربطی به قصد ندارد بلکه قول به عمل دارد.

صاحب کفایه در اینجا ابتدا اشکالات این قول را مطرح می کند و بعد دلائل آن و بعد ثمرات آن را ذکر می کند و حال آنکه ابتدا باید دلائل را گفت.

فنقول:

المقام الاول (۳) : دلائل القول بوجوب المقدمه الموصله

غرض از مقدمه ایصال به ذی المقدمه است و اگر مولی مقدمه را واجب کرده است به سبب این است که بنده را به محبوب او که ذی المقدمه است برساند و غایت، افعال انسان را محدّد می کند. این غرض موجب می شود که موضوع مقید شود و مقدمه ای که موصله است واجب باشد. مثلا فرد می خواهد به دیدن استاد خود رود او اگر بداند استادش در خانه است به نزد او می رود و الا نمی رود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۶۰.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۶۱.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۶۲.

محقق خراسانی اشکال می کند که ملاک در ایجاب مقدمه رفع الاحاله یا تمکن از ذی المقدمه است بنا بر این بین موصله و غیر موصله فرقی وجود ندارد.

نقول: این جواب خیلی خوب نیست زیرا اگر میزان در ایجاب مقدمه تمکن از ذی المقدمه است این تمکن قبل از مقدمه نیز بالقوه حاصل می باشد. یعنی هنوز نصب سلم نکرده ایم ولی بالقوه می توانیم به پشت بام رویم و بعد از نصب سلم رفتن به پشت بام بالفعل می شود. حال که این تمکن قبل از مقدمه هم بالقوه وجود دارد و ایجاب مقدمه تأثیری در تمکن ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را بیشتر توضیح خواهیم داد.

مقدمه ی موصله ۹۵/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمه ی موصله

بحث در قول پنجم (۱) در مورد مقدمه ی واجبه می باشد و آن اینکه مقدمه ای واجب است که موصله باشد. اگر مقدمه انجام گیرد ولی ذی المقدمه انجام نشود، مقدمه ی مزبور واجب نیست.

صاحب فصول که صاحب این قول است و اگر مقدمه ی واجب، واجب باشد این قول بهتر از سایر اقوال است.

ایشان یک دلیل بیشتر ندارد و آن اینکه ملاک وجوب مقدمه ایصال به ذی المقدمه (۲) است بنا بر این مقدمه ای که ما را به ذی المقدمه نرساند، ملاک وجوب را دارا نیست.

محقق خراسانی به این قول اشکال (۳) (۴) می کند و می فرماید: ملاک وجوب، ایصال به ذی المقدمه (۵) نیست بلکه ملاک، تمکن از انجام ذی المقدمه می باشد. این میزان هم در موصله وجود دارد و هم در غیر موصله.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۲.
۴- الفصول الغرویه، محمدحسین الطهرانی الحائری، ص۹۶، ط دار إحیاء العلوم الاسلامیه.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۱۸.

شاگرد محقق خراسانی (۱) (۲) از صاحب فصول دفاع می کند و می فرماید: اگر انسان تأمل کند متوجه می شود که ملاک وجوب ایصال می باشد و الا تمکن همیشه و حتی قبل از وجوب نیز وجود دارد بله این تمکن قبل از انجام مقدمه بالقوه است

و بعـد از آن بالفعل می باشـد. واجب به چیز معدوم تعلق می گیرد که باید آن را انجام داد ولی تمکن، معدوم نیست و موجود می باشد.

مرحوم صـاحب فصول سه دلیـل بر قول خود ارائه کرده است و دلیـل چهـارمی نیز وجود دارد که از سـید یزدی صـاحب عروه الوثقی می باشد.

خلاـصه اینکه صـاحب فصول می گویـد ملاـک در مقـدمه، ایصـال است و محقق خراسانی قائل است که میزان، رفع الاحاله و تمکن می باشد. ما باید ببینیم حق با کدام است.

قـانون کلی این است که اذا وصل الانسان الی الغرض الـذاتی ینقطع السؤال و اگر غرض، عرضـی باشـد سؤال قطع نمی باشـد. یعنی اگر چیزی را با غرض ذاتی مدلّل کردیم مخاطب قانع می شود و اگر با غرض عرضی مدلّل کنیم مخاطب قانع نمی شود.

مثلا در ایام امتحانات کتابخانه ها شـلوغ است. اگر از کسی بپرسیم چرا در این روز درس می خوانی ممکن است بگوید: چون امتحان کنکور دارم. دوباره سؤال می کنیم: چرا می خواهی امتحان کنور دهی؟ در جواب می گویـد: چون می خواهم مدرک بگیرم. اگر بپرسـیم چرا می خواهی مـدرک بگیری؟ می گویـد: تـا بتوانم مشـغول کـار شوم. اگر بگوییم چرا می خواهی کـار بگیری؟ می گویـد: تا با این وسـیله زندگی کنم. اینجا اگر بپرسـیم چرا می خواهی زندگی کنی سؤالی بیجا است زیرا زندگی کردن غرض ذاتی است.

۱- المبسوط فی اُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۲.

۲- نهایه الدّرایه فی شرح الکفایه، محمّدحسین الأصفهانی، ج۲، ص۱۴۲.

در ما نحن فیه می پرسیم: چرا مقدمه اعم از موصله و غیر موصله مطلقا واجب است؟ در جواب گفته می شود برای تمکن از ذی المقدمه. در اینجا سؤال قطع می شود زیرا نمی توان سؤال کرد: چرا به ذی المقدمه می رساند. اما اگر بپرسیم: حال چرا غیر موصله واجب است؟ در اینجا سؤال قطع نمی شود و مخاطب نمی تواند جواب بگوید. این علامت آن است که جواب در یک جا وجود دارد و در یک جا وجود ندارد پس حق با مرحوم صاحب فصول است.

گفتیم محقق خراسانی از صاحب فصول سه دلیل ذکر می کند. دلیل اول را خواندیم و دلیل سوم آسان است و آن را متذکر نمی شویم.

الدلیل الثانی (۱) : این دلیل در عبارات صاحب فصول به گونه ای و در عبارات سید یزدی به گونه ی دیگری آمده است.

صاحب فصول می فرماید: مولی می تواند بگوید: من مقدمه ی موصله را اراده کرده ام و غیر موصله را اراده نکرده ام. این کار بر مولی جایز و صحیح است. از اینکه مولی یکی را اراده کرده است و دیگری را اراده نکرده است مشخص می شود که آنی که اراده نکرده است ملاک ندارد.

محقق خراسانی از این دلیل جواب می دهد و می فرماید: مولای حکیم چنین حقی ندارد زیرا مقدمه چه موصله باشد و چه نباشد، موجب تمکن از ذی المقدمه می شود.

محقق یزدی که با محقق خراسانی معاصر است به کمک صاحب فصول آمده این دلیل را به گونه ای دیگر بیان می کند و در آن به جای کلمه ی اراده از کلمه ی تحریم استفاده کرده است و می فرماید: مولی می تواند بگوید من موصله را واجب کرده ام و غیر موصله را بر شما تحریم کرده ام. این کار از مولی صحیح است و علامت آن می باشد که غیر موصله ملاک ندارد زیرا اگر ملاک داشت تحریم آن معنا نداشت.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۴.

محقق خراسانی ملتفت شده است که سید یزدی که معاصر اوست چنین دلیلی را مطرح کرده است و در نتیجه دو ایراد به آن بار کرده است:

الایراد الاول (۱) (۲) : مولی می تواند غیر موصله را تحریم کند ولی این به سبب عدم ملاک نیست بلکه به سبب ملاک اقوی است. یعنی مقدمه می تواند ملاک داشته باشد ولی به سبب ملاک اقوی آن را تحریم کرده است. مثلا اگر رسیدن به ذی المقدمه از طریق عبور از زمین مغصوبه است در اینجا با آنکه ملاک مقدمیت وجود دارد که همان تمکن از ذی المقدمه ولی می تواند حرام باشد. یعنی نباید از راه حرام به ذی المقدمه تمکن پیدا کرد. بنا بر این تحریم نشانه ی عدم ملاک نیست.

یلاحظ علیه: این اشکال وارد نیست. در جایی زمین مغصوبه وجود دارد شارع می تواند آن را تحریم کند ولی بحث ما در جایی است که غیر موصله بالذات مباح باشد. در اینجا شارع می تواند آن را تحریم کند بنا بر این کلام سید یزدی احیاء می شود و آن اینکه این علامت آن است که ملاک مقدمیت وجود ندارد و مولی می تواند به مقدمه ای که موصله است علاقه نداشته باشد.

الایراد الثانی: محقق خراسانی در اشکال دوم به سید یزدی می فرماید: اگر مقدمه ی موصله واجب باشد لازم می آید که یا تحصیل حاصل رخ دهد و یا تفویت واجب.

توضیح اینکه: اگر مقدمه ی موصله واجب است آیا ایصال الآن هست یا نه. اگر ایصال الآن باشد تحصیل حاصل می شود و اگر ایصال نباشد و در آینده حاصل شود بنا بر این هنگام شروع به مقدمه باید حرام باشد زیرا الآن مقدمه ی شما موصله نیست و حرام خواهد بود. بنا بر این نباید به مقدمه شروع کند و این موجب می شود که ذی المقدمه ترک شود.

ص: ۶۹۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۴.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۱۸.

يلاحظ عليه: آيا ايصال قيد وجوب است يا قيد واجب؟ آيا مانند استطاعت است كه قيد واجب می باشد يا مثل وضو است كه قيد واجب می باشد؟ ايصال قيد وجوب نيست بلكه قيد واجب می باشد و آنچه قيد واجب است را بايد تحصيل كرد.

نتيجه اينكه منطق سيد كه مطابق با صاحب فصول است صحيح می باشد و اشكالات محقق خراسانی بر ايشان وارد نيست.

المقام الثاني: الاشكالات الوارده على القول بالمقدمه الموصله

به اين قول از صاحب فصول پنج اشكال وارد شده است:

اشكال الاول: ان تقييد المقدمه بالايصال يوجب اخذ الغايه جزءا للمقدمه و هو يستلزم ان يكون الشیء الواحد واجبا نفسيا و واجبا غيريا

موصله در اين المقدمه الموصله، وصف براى ذى المقدمه است يعنى مقدمه اى كه ما را به ذى المقدمه می رساند. اين علامت آن است كه شما ذى المقدمه را جزء مقدمه آورده باشيد كه مستلزم آن است كه شیء واحد از اين حيث كه ذى المقدمه است واجب نفسى باشد و از اين حيث كه جزء مقدمه است واجب غيرى باشد.

امام قدس سره از اين اشكال جواب داده است و می فرمايد: آنى كه در مقدمه اخذ شده است عنوان انتزاعى است يعنى عنوان الموصله عنوانى است كه از وجود ذى المقدمه انتزاع شده است. بنا بر اين عنوان انتزاعى، واجب غيرى است ولى وجوب ذى المقدمه واجب نفسى است.

نقول: عنوان مشير، جزء موضوع نيست ولى به آن اشاره می كند. مثلا می گويم: آن عمامه به سر را اكرام كنيد. اين عمامه به سر بودن جزء موضوع نيست و براى اشاره به عالم بودن فرد است و اگر فرد با عمامه هم نيايد بايد مورد اكرام قرار گيرد. بنا بر اين عمامه به سر بودن يعنى عالم بودن.

ص: ۶۹۵

در ما نحن فیه نیز می گوییم: کلمه ی الموصله قید نیست بلکه عنوان مشیر است یعنی اشاره به مقدمه ای است که فرد را به ذی المقدمه می رساند.

به عبارت دیگر حیثیت موصله اشاره ای است نه تقییدی.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اشکالات دیگر می رویم.

مقدمه ی موصله ۹۵/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه ی موصله

بحث در اشکالاتی است که به مقدمه ی موصله که صاحب فصول مطرح است وارد شده است. این اشکالات غالبا به سبب عدم تصور صحیح موضوع بوده است.

دو نکته را اگر در نظر بگیریم تمامی این اشکالات قابل رفع است.

اولا: معنای مقدمه ی موصله این نیست که ذی المقدمه ضمیمه به مقدمه شود اگر بگوییم وضوی موصله واجب است معنای آن این نیست که نماز هم ضمیمه به وضو شود.

ثانیا: مراد از وجوب مقدمه ی موصله این نیست که مقدمه، علت تامه برای ذی المقدمه باشد بلکه مرادشان مقدمه ای است که اگر اراده ضمیمه ی آن شود انسان به مقصد برسد و اگر اراده ضمیمه نشود، مقدمه همچنان موصله است.

با این دو مقدمه، اشکالات پنج گانه ای که به مقدمه ی موصله شده است را بیان می کنیم:

اشکال اول (۱) : اگر مقدمه ی موصله واجب باشد معنای آن این است که واجب نفسی، تبدیل به واجب غیری شود زیرا نماز باید به وضو متصل شود و وضوی مقید به نماز، مقدمه باشد. بنا بر این نماز که واجب نفسی است باید واجب غیری شود.

امام قدس سره در مقام جواب می فرماید: آنی که جزء مقدمه است عنوان انتزاعی به عنوان موصله است نه وجود ذی المقدمه. وجود ذی المقدمه به وضو متصل نشده است و آنی که به وضو متصل شده است عنوان موصله می باشد. بنا بر این واجب نفسی تبدیل به واجب غیری نمی شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۸.

این کلام (۱) خالی از اشکال نیست و جواب بهتر این است که از آن دو مطلبی که در مقدمه گفتیم استفاده کنیم و بگوییم:

معنای موصله بودن این نیست که ذی المقدمه به مقدمه متصل باشد. معنای موصله این است که وضو مقدمه ای باشد که انسان را به ذی المقدمه برساند. زیرا مولی در خارج مشاهده می کند که دو نوع وضو وجود دارد یکی منتهی به نماز می شود و دیگری نمی شود. مولی آنی که به نماز منتهی می شود را طلب می کند.

همچنین در جلسه ی گذشته گفتیم که عنوان موصله، عنوان مشیر است و قید نمی باشد.

اشکال دوم (۲) : اگر مقدمه ی موصله واجب باشد پس اگر کسی وضو گرفت ولی نماز نخواند، باید وجوب وضو ساقط نشده باشد. زیرا این وضو موصله نبوده است.

در جواب گفتیم که صاحب فصول هم همین را می گوید و قائل است که وجوب وضو در صورت نخواندن نماز ساقط نشده است.

اشکال سوم (۳) : با این بیان مقدمه ی موصله نمی تواند واجب باشد زیرا مقدمه به تنهایی مانند نصب سلم، موصله نیست بلکه باید بعد از آن اراده ی صعود به پشت بام هم وجود داشته باشد. مقدمه با ذی المقدمه با هم هرچند موصل است ولی قابل امر نیست زیرا اراده امری خارج از اختیار است و چیز خارج از اختیار قابل امر نمی باشد. (محقق خراسانی قائل است که اراده امری غیر اختیاری است و در نتیجه قابل امر نمی باشد. ایشان این لغزش را در جاهای مختلف تکرار کرده است.)

ص: ۶۹۷

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۶۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۵۷۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۵۷۰.

یلاحظ علیه (۱) :

اولا: این اشکال از اینجا سرچشمه می گیرد که ایشان تصور کرده است که مقدمه ی موصله باید علت تامه باشد. این در حالی است که ما می گوییم: مقدمه ی موصله چیزی است که اگر بعد از آن اراده بیاید انسان را به مقصد برساند. با این بیان، نصب سلم واجب این شرط است یعنی اگر اراده به آن منضم شود انسان را به مقصد می رساند.

ثانیا: محقق خراسانی به اشتباه تصور می کند که هر امری که اختیاری است مسبوق به اراده می باشد یعنی قبل از امر اختیاری باید اراده باشد و چون اراده مسبوق به اراده نیست زیرا در این صورت تسلسل رخ می داد، پس اراده باید خارج از اختیار باشد.

این در حالی است که اراده اختیاری می باشد و چنین نیست که میزان در شناسایی اختیاری از غیر اختیاری سبق اراده باشد. بلکه میزان احد الامرین است: یا باید مسبوق به اراده باشد و یا باید از فاعل مختار بالذات سر بزند. اراده هرچند مسبوق به اراده نیست اما از فاعل مختار بالذات که انسان است سر زده است. خداوند در قرآن می فرماید: (وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (۲) و اخلاص همان اراده است.

اشکال چهارم (۳) : صاحب فصول باید بگوید علت تولیده باید واجب باشد نه غیر علل تولیده.

توضیح اینکه: علل در فلسفه گاه تولیدیه است گاه تسبیبیه. علت تولیدی آن است که بین علت و معلول، اراده ی فرد فاصله نمی اندازد. مانند القاء در آتش که بعد از آن احراق صورت می گیرد و لازم نیست مکلف، احراق را اراده کند. بله قبل از القاء اراده هست ولی بین آن و احراق وجود ندارد.

ص: ۶۹۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۷۱.

۲- بینه/سوره۹۸، آیه۵.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۷۳.

اراده ی تسبیبیه آن است فرد مقدماتی را فراهم می کند ولی بین آن مقدمات و ذی المقدمه باید اراده ی مکلف وجود داشته باشد. مثلا نصب سلم، مساوی با صعود نیست بلکه فرد باید صعود به پشت بام را هم اراده کرده باشد.

با این بیان اشکال چهارم این است که صاحب فصول باید بگوید: علل تولیدیه واجب است نه تسبیبیه

جواب آن این است که مقدمه ی موصله، علت تامه نیست تا بگوییم بین مقدمه و ذی المقدمه فاصله نیست. بلکه مراد مقدمه ای است که اگر اراده به آن ضمیمه شود مکلف به ذی المقدمه می رسد.

اشکال پنجم (۱) : (این اشکال در کفایه موجود نیست.)

این اشکال را به دو بیان ذکر می کنند که یکی از محقق خوئی و دیگری بیان محقق نائینی است و ما اولی را ذکر می کنیم:

محقق خوئی می فرماید: مقدمه ی موصله مستلزم دور است زیرا وجوب مقدمه فرع و وجوب ذی المقدمه اصل می باشد یعنی مقدمه وجوب خود را از ذی المقدمه می گیرد و وجوب مقدمه معلول و وجوب ذی المقدمه علت می باشد.

حال اگر مقدمه ی موصله واجب باشد یعنی وضویی که مقید به نماز باشد واجب است در این صورت صلاه، خود جزء مقدمه می شود و مقدمه مرکب از دو چیز می شود که عبارتند از: وضو و نماز. حال می گوییم: وجوب وضو مقدمی است و از آن سو نماز هم وجوب خود را از وجوب مقدمه گرفته است زیرا جزء به وجوب کل واجب است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۷۴.

بنا بر این وجوب مقدمه که از وجوب ذی المقدمه در این صورت عکس می شود یعنی وجوب ذی المقدمه از وجوب مقدمه سر چشمه می گیرد.

یلاحظ علیه: ذی المقدمه به مقدمه متصل نیست تا مقدمه مرکب شود و همان گونه که گفتیم، موصله عنوان مشیر است.

بحث اخلاقی:

قال علی علیه السلام: کَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِیرٍ تَحْتَ هَوَی أَمِیرٍ (۱)

امتیاز انسان به وسیله ی عقل است. در زمان مرحوم بروجردی فردی سوئدی نزد ایشان آمد تا نظر ایشان را در مورد مواد الکلی بداند زیرا در آنکارا کنگره ای بود و قرار شد پیامی از آیت الله بروجردی در آنجا بخوانند. پزشک سوئدی علت تحریم الکل را در اسلام سؤال کرد. ایشان در جواب فرمود: امتیاز انسان با عقل است و الکل ضد عقل می باشد.

تمام سرمایه ی انسان با عقل است و انسان با عقل مساوی است و قرآن نیز به همان عقل که نفس است قسم می خورد و می فرماید: (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها) (۲)

نفس و عقل انسان به قدری شریف است که خداوند به آن سوگند یاد می کند. در این سوره یازده قسم آمده است که یکی از آنها قسم به عقل است.

اما این عقل در صورتی راهنما است که آمر و مستقل باشد نه مأمور ولی اگر مأمور هوی و هوس باشد اسیر می گردد. در جریان یوسف و زلیخا می بینیم که عقل زلیخا تحت هوی و هوس که امیر بودند اسیر بود ولی عقل یوسف امیر بود و به همین دلیل به خدا پناه برد.

ص: ۷۰۰

۱- نهج البلاغه، ت محمد الدشتی، ج۱، ص۳۴۷، کلمات قصار، شماره ی ۲۰۷.

۲- شمس/سوره۹۱، آیه۷.

اگر عقل انسان از هوی و هوس تبعیت کند انسان بدترین جنبندگان می شود: (إِنَ شَرَّ الدَّوَابِ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذينَ لا يَعْقِلُونَ) (۱)

به مناسبت میلاد با سعادت امام حسین علیه السلام می گوییم: در مورد ایشان گفته شده است: الاسلام محمدی الحدوث، حسینی البقاء. حتی صاحب المنار که گرایش های ضد شیعی دارد جریان کربلا را می ستاید.

در مورد امام سجاد علیه السلام می گوییم: امام سجاد علیه السلام این گونه نبوده است که دعا بخواند و بس بلکه ایشان در این ادعیه مقدار زیادی از معارف را بیان می کند.

در مورد حضرت عباس علیه السلام نیز می گوییم: امام سجاد علیه السلام در مورد ایشان فرمود: أن لعمی العباس یوم القیامه منزله مقاما و مکانا یغبطه کل الشهداء.

ثمرات قول به وجوب مقدمه ی موصله ۹۵/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات قول به وجوب مقدمه ی موصله

بحث در این است که ثمره ی (۲) قول به مقدمه ی موصله که صاحب فصول به آن قائل است چیست؟

دو ثمره بیان شده است:

اولین ثمره (۳) مربوط است به اجتیاز از زمین غصبی مثلاـ انسانی در آب غرق می شود و نجات دادن او منحصر به رفتن به زمین غصبی است. اگر مقدمه ی موصله واجب باشد حکمی دارد و اگر مطلق مقدمه واجب باشد حکمی دیگر دارد.

اگر مطلق مقدمه واجب باشد، فرد اگر وارد زمین شود هرچند او را نجات ندهد، کار حلالی را انجام داده است. اما اگر قائل به مقدمه ی موصله شویم، در این صورت کار حرامی را مرتکب شده است.

۱- انفال/سوره۸، آیه۲۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۷۶.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۷۶.

توضیح اینکه: باید اجتیاز را بنا بر چهار قول بررسی کنیم

قول اول: قولی که می گوید مطلق مقدمه واجب است. اجتیاز از زمین غصبی واجب است چه انقاذ صورت گیرد یا نگیرد.

قول دوم: قول به این قصد توصل لازم است. در این صورت اگر قصد انقاذ باشد رفتن به زمین غصبی جایز است و الا واجب نیست.

قول سوم: مقدمه ی موصله واجب است. قصد توصل لازم نیست اگر فرد وارد زمین غصبی شود و انقاذ هم صورت گیرد مقدمه ی مزبور واجب بوده است و الا نه.

قول چهارم می گوید: اصلا مقدمه ی واجب واجب نیست. طبق این قول، ما نحن فیه از قبیل متزاحمین است یعنی از یک طرف وارد شدن در زمین غصبی حرام است و از طرف دیگر نجات فرد مسلمان واجب می باشد. در اینجا باید اقوی ملاکا را اخذ کرد و در ما نحن فیه چون نجات انسان اقوی است آن را باید اخذ کرد.

دومین ثمره (۱) این است که اگر کسی وارد مسجد شد تا نماز بخواند و بعد دید گوشه ی مسجد آلوده به نجس است. نماز در این صورت واجب موسع است و ازاله ی نجاست فوری و مضیّق می باشد. اگر مطلق مقدمه واجب باشد نماز باطل است ولی اگر مقدمه ی موصله واجب باشد نماز خواندن باطل نمی باشد.

توضیح ذلک:

این ثمره چهار مقدمه دارد:

ترک الصلاه مقدمه لازاله النجاسه

مقدمه الواجب واجب است بنا بر این ترک الصلاه واجب می باشد.

چیزی که ترکش واجب است فعل آن حرام می باشد. زیرا امر به شیء موجب نهی از ضد عام آن می باشد. بنا بر این اگر فعل چیزی واجب باشد ترک آن حرام است و اگر ترک چیزی واجب باشد فعل آن حرام می باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۷۷.

اگر فعل نماز حرام باشد نماز منهی عنه می شود و نهی در عبادات موجب فساد است.

اگر مطلق مقدمه واجب باشد نماز باطل است زیرا ترک الصلاه مقدمه برای ازاله می باشد و مقدمه ی واجب واجب است و در نتیجه ترک آن حرام است و نماز منهی عنه می شود و فعل نماز باید به سبب نهی باطل باشد.

اما اگر قائل به مقدمه ی موصله شویم می گوییم: ترک الصلاه همیشه مقدمه ی ازاله نیست. ترک الصلاه در جایی مقدمه است که فرد اراده ی ازاله داشته باشد اما اگر فرد صارف داشته باشد یعنی نخواهد ازاله کند در این صورت ترک الصلاه مقدمه نیست.

بنا بر این صاحب فصول قائل به تفصیل است و می فرماید: اگر فرد اراده ی ازاله داشته باشد ترک الصلاه واجب می شود ولی اگر فرد نخواهد نجاست را ازاله کند ترک الصلاه مقدمه نیست و واجب نمی باشد.

نقول: ثمره ی فوق صحیح است ولی مبادی آن که همان چهار مقدمه است باطل می باشد. بله اگر مبادی آن صحیح بود ثمره ی فوق هم صحیح می بود.

اما مقدمه ی اولی که می گوید: ترک الصلاه مقدمه لازاله النجاسه صحیح نیست زیرا مقدمه باید جلوتر از ذی المقدمه باشد و حال آنکه این دو در یک رتبه هستند. بنا بر این ازاله نیز مقدمه برای ترک نماز می باشد. این دو با هم متزاحمین است یعنی هر کدام را که فرد انجام دهد دیگری را نمی تواند انجام دهد.

اما مقدمه ی دوم که می گوید: مقدمه الواجب واجب است را بحث نمی کنیم زیرا مقدمه ی واجب واجب است.

ص: ۷۰۳

اما مقدمه ی سوم چیزی که ترکش واجب است فعل آن حرام می باشد. این حرمت لغو است زیرا اگر ترک چیزی واجب باشد دیگر لازم نیست فعل آن نیز حرام باشد زیرا حرمت داعی می خواهد و همان وجوب ترک کفایت می کند. عکس آن هم صحیح است یعنی اگر فعل واجب باشد این ما را از ترک آن بی نیاز می کند.

اما مقدمه ی چهارم که می گوید نهی در عبادات موجب فساد است صحیح نیست زیرا نهی اگر مولوی باشد موجب فساد است نه نهی ارشادی. این در حالی است که امر غیری امری ارشادی است. حتی اگر نهی مولوی باشد هر نهی مولوی موجب فساد نیست و نهیی چنین است که حاکی از مبغوضیت باشد و حال آنکه نماز مبغوض نیست بلکه فقط مزاحم ازاله می باشد.

بقی هنا امر: شیخ انصاری به ثمره ی دوم اشکال کرده است. محقق خراسانی نیز در کفایه اشکال شیخ انصاری را رد کرده است. هر دو مورد در کفایه ذکر شده است و ما شرح آن را در ارشاد العقول ذکر کرده ایم.

القول السادس فی وجوب المقدمه: وجوب المقدمه حال الایصال (۱)

در واقع صاحب فصول مقدمه را به قید ایصال واجب می داند ولی این قول آن را حال الایصال واجب دانسته است.

توضیح اینکه در منطق آمده است که:

قضیه گاه مطلق است مانند: کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل. در این قضیه قیدی وجود ندارد.

گاه مشروطه است مانند: کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۵۸۰.

گاه حینیه است مانند: کل کاتب متحرك الاصابع حین هو کاتب

قضیه ی حینیه بین مطلقه و مشروطه متوسط است یعنی نه مطلقه است که بی قید و شرط باشد و نه مشروطه. مثلا ما زید را در خارج در حال قیام می بینیم. ما در این صورت او را در حال غیر قیام ندیدیم بنا بر این غیر قائم را شامل نیست ولی در عین حال، قیام، قید نیست. صاحب قول ششم چون نتوانسته است اشکالاتی که به مقدمه ی موصله وارد شده است را رد کند به جای آنکه که مقدمه را مقید به موصله کند به سراغ حال الایصال آمده است یعنی حال الایصال قید نیست ولی مولی غیر این حالت را نیز نمی خواهد.

مرحوم بروجردی (۱) بعد از تشریح این نظریه می فرماید: این همان قول قدماء است که سبب که همان علت تامه است را واجب می دانند.

نقول: قضیه ی حینیه قابل تصور نیست و بازگشت آن یا به قضیه ی مطلقه است یا به مشروطه. در رأیت زیدا قائما، آیا قائما قید زید است یا نه. اگر قید نیست مانند مطلقه، شامل قاعدا نیز می شود و اگر قید باشد، همان مشروطه می شود. قضیه ی حینیه ثبوتا قابل تصور نیست.

حال باید دید که علی فرض اینکه قضیه ی حینیه صحیح و قابل تصور باشد آیا قول ششم مشکلات قضیه ی موصله را حل می کند یا نه.

مقدمه فی حال الایصال ۹۵/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه فی حال الایصال

کسانی همانند آیت الله بروجردی، آقا ضیاء عراقی و آیت الله حائری که نتوانستند مقدمه ی موصله را به صورت صحیح تصور کنند و اشکالاتی که به آن بار بود را وارد دانستند طرح دیگری ریختند تا از باب نتیجه، همان موصله باشد ولی نام موصله بر آن نباشد. اینها می خواهند با صاحب فصول همراه باشند ولی مشکل قید ایصال را نتوانستند حل کنند و یا آن را صحیح ندانستند در نتیجه مقدمه را بحال الایصال واجب دانسته اند. به عبارت دیگر این گروه از طریق قضیه ی حینیه اقدام کرده اند نه مشروطه.

ص: ۷۰۵

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۰.

در جلسه ی گذشته گفتیم قضیه ی حینیه تصور صحیحی ندارد و به عبارت دیگر قضیه ی حینیه ثبوتا تصور دارد ولی اثباتا قابل تصور نیست. در قضیه ی رأیت زیدا قائما در مقام ثبوت من زید را در حال قیام دیدم نه حال دیگر ولی در عین حال، قیام

قیـد نیست ولی در عالم اثبات می گوییم: (قائما) یا قیـد است و یا نیست اگر باشـد به مشـروطه بر می گردد و اگر قید نباشد به مطلقه راجع است.

در مطول آمـده است: الاوصـاف قبل الاخبار بها اخبار اما بعـد الاخبار بها اوصاف یعنی در رأیت زیـدا قائما هرچنـد قائما حال است ولی بعد از اخبار، تبدیل می شود به رأیت زید القائم.

به هر حال، این گروه مقدمه را در حال ایصال واجب می دانند نه بقید الایصال.

نقول: قضایا گاه خارجیه است و گاه حقیقیه

در قضایـای خـارجیه، موضـوع در خـارج وجود دارد ماننـد: قُتـل من فی العسـکر، نُهب من فی الـدار. به این قضایـا می توان با انگشت اشاره کرد.

اما در قضایای حقیقیه حکم روی موضوعی می رود که اعم است از اینکه الآن در خارج باشـد یا در آینـده موجود شود. بنا بر این، این گروه که می گویند: یجب المقدمه فی حال الایصال، اگر از باب قضـیه ی خارجیه باشد چون در خارج موجود اسـت و مقـدمه به ذی المقدمه متصل می باشد مشـکلی ایجاد نمی شود ولی در مورد مقدماتی که بعدا ایجاد می شود می گوییم که چگونه می توان مقدمه را به ذی المقدمه متصل کرد. این کار هنگامی صحیح می شود که قید ایصال را اضافه کنیم و بگوییم: مقدمه باید موصله باشد. اگر این قید را نیاوریم مقدمه ی موصله از غیر موصله متمایز نمی شود.

ص: ۷۰۶

نکته ی دیگر این است که آیت الله بروجردی گفتند که مقدمه ی موصله چیز جدیدی نیست و همان سبب است که قدماء گفته اند و آن اینکه مقدمه سبب و علت تامه برای انجام ذی المقدمه می باشد.

در جواب می گوییم: مقدمه ی موصله معادل و هم رتبه ی سبب نیست. مثلا یک شیء پنج جزء دارد که همه مقدمه هستند، هر یک از آنها باید موصله باشد و این در حالی است که سبب، یک مقدمه بیشتر نیست. کسانی که قائل هستند مقدمه ی موصله واجب است هم معدّ را می گویند و هم شرط و هم مقتضی را.

البیان الثانی: آیت الله ضیاء الدین عراقی می گوید: هی الحصه التوأمه مع وجود سائر المقدمات الملازمه لوجود ذی المقدمه. (۱)

امام قدس سره می فرمود: هر کسی در حل مشکلات علمی کلید خاص خود را دارد. مرحوم محقق خراسانی از واژه ی (نحو) استفاده می کنند مثلاـ در باب وضع می فرماید: الوضع نحو تخصیص یا ارتباط لفظ با معنی است. این در حالی است که ما درصدد فهم همین نحو و چگونگی هستیم.

مرحوم آقا ضیاء نیز از واژه ی (حصّه) استفاده می کند.

مرحوم آیت الله نائینی نیز در بسیاری از موارد از طریق قضایای حقیقیه و خارجیه می کند.

به حال آقا ضیاء عراقی می فرماید: مقدمات در خارج دو حصّه دارد: گاه حصّه با ذی المقدمه ملازم است. و گاه غیر ملازم با ذی المقدمه می باشد. مولی در میان این دو می گوید که آن حصّه ی اول را می خواهد که اگر با سایر مقدمات ضمیمه شود به ذی المقدمه برسد. بنا بر این مولی مقدمه را به قید ایصال نمی خواهد بلکه آن حصّه ای که ملازم با ذی المقدمه است را می خواهد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۲.

یلاحظ علیه (۱) : مقدمات اگر از قبیل قضایای خارجیه بود حق با ایشان بود ولی بحث ما در مقدمات، در طول زمان تا روز قیامت است بنا بر این چگونه می توان توأم را از غیر توأم جدا کرد؟ این جداسازی فقط هنگامی قابل تحقق است که قید ایصال به آن اضافه شود. بنا بر این محقق عراقی در واقع اسم مقدمه ی موصله را عوض کرد و آن را مقدمه ی توأمه نامید.

آیت الله خوئی نیز در اجود التقریرات همین نظریه را انتخاب کرده است.

البیان الثالث: این بیان از علامه حائری است. نظر ایشان در کتاب اصولی ایشان که درر الفوائد است ذکر شده است ولی در عین حال بیان مزبور در کتاب درر نیست و امام قدس سره این بیان را در درس از ایشان شنیده و نقل کرده بود.

علامه حائری می فرماید: معلول را نمی توان با علت مقید کرد ولی در عین حال، معلول اوسع از علت نیز نمی باشد.

مثلا حرارت آتش مقید به آتش است (زیرا شیء متأخر نمی تواند مقید با مقدم باشد) و در عین حال، اوسع از آتش نیز نیست زیرا این حرارت از آن آتش است و نمی تواند از آن آتش گرمتر باشد. با این حال، یک نوع ضیق ذاتی دارد زیرا این حرارت مخصوص آن آتش است و مال آتش دیگری نیست.

با توجه به این مثال می گوییم: اراده ی مولی در مقدمه، معلول است برای اینکه فرد به ذی المقدمه برسد. در فلسفه آمده است که علت غائی وجودا متأخر است ولی تصورا متقدم می باشد. مثلا کسی که منبر می سازد برای اینکه در آن درس گفته شود، تصور منبر متقدم است زیرا نجار تا این تصور را نکند منبر را نمی سازد ولی وجود منبر متأخر می باشد. در ما نحن فیه نیز اراده ی مولی معلول است و علت غایی آن ایصال می باشد. بنا بر این ایصال، قید برای اراده نیست زیرا معلول نمی تواند مقید به علت باشد ولی در عین حال، این اراده از آن ایصال اوسع نیز نمی باشد. بنا بر این اراده ی مزبور نه اوسع از ایصال است تا مطلق مقدمه واجب باشد و نه مقید به ایصال است تا مقدمه ی موصله واجب باشد.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۳.

یلاحظ علیه: کبری که می گوید: معلول نمی تواند مقید به علت باشد زیرا از آن متأخر است صحیح نیست زیرا تقدم علت بر معلول، تقدم رتبی است نه تقدم زمانی. تقدم رتبی مانعی ایجاد نمی کند زیرا علت و معلول زمانا با هم یکی هستند. از این رو مانعی ندارد که حرارت مقید به خورشید باشد و در ما نحن فیه اراده ی مقدمه می تواند مقید به ایصال باشد تا مقدمه ی موصله تحقق یابد.

در خاتمه می گوییم: اگر مقدمه ی واجب، واجب باشد، غیر از مقدمه ی موصله قول دیگری صحیح نیست زیرا تمام افعال انسان به وسیله ی غایات، محدود می شود. افعال عقلاء نمی تواند اوسع از آن غایات باشد. از این رو چون مقدمه محدود نیست بلکه کمکی است که ما را به ذی المقدمه برساند، نمی تواند اراده ی آمری و یا فاعلی در آن اوسع از موصله باشد.

اضافه می کنیم که در سابق هم گفتیم که موصله بودن یعنی بقید الایصال نه اینکه ذی المقدمه را به آن متصل کنیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ثمرات قول به وجوب مقدمه را بیان می کنیم (آنچه در سابق بیان کرده بودیم ثمره ی قول به مقدمه ی موصله بود.)

ثمرات القول بوجوب المقدمه ۹۵/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ثمرات القول بوجوب المقدمه

در سابق ثمرات مقدمه ی موصله (۱) را خواندیم ولی اکنون ثمرات مطلق وجوب مقدمه (۲) (۳) را اعم از موصله و غیر آن بررسی می کنیم:

ص: ۷۰۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۷۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۴.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۳.

الثمره الاولی: اگر قائل شویم مقدمه واجب است وضو و غسل برای نماز و مقدمات حج همه واجب می باشد.

به بیان دیگر، المسأله الاصولیه عباره عما تقع کبری لاستنباط الحکم الشرعی، و بر این اساس می گوییم: الوضو مقدمه للواجب (فی الفقه) و کل مقدمه الواجب واجب (فی الاصول) فالوضوء واجب.

این ثمره، ثمره ی خوبی است. اما ثمرات دیگر هرچند خوبند ولی ثمره ی مسأله ی اصولی نیستند زیرا مسأله ی اصولی در تمامی مسائل فقهی باید کبری برای استنباط قرار گیرد.

الثمره الثانیه: الوفاء بالنذر اذا قلنا ان مقدمه واجبه (۱) (۲)

اگر مقدمه ی واجب واجب باشد وفاء به نذر هم بر این اساس انجام می گیرد. مثلا کسی نذر می کند که اگر در امتحان قبول شود واجبی را انجام دهد. او اگر برای نماز وضو بگیرد و مقدمه ی واجب واجب باشد او به نذر خود عمل کرده است. بنا بر این اگر مقدمه ی واجب واجب باشد با انجام واجب غیری، وفاء به نذر محقق می شود.

یلاحظ علیه: بین این دو، عموم من وجه است و این گونه نیست که مقدمه ی واجب، واجب باشد و در همه جا با انجام واجب غیری عمل به نذر محقق شود.

زیرا گاه وفاء به نذر نیست ولی مقدمه ی واجب واجب است. مثلا کسی واجب نفسی را نذر می کند. در این صورت هرچند مقدمه ی واجب واجب است ولی با وضو گرفتن نذر او ادا نمی شود.

گاه وفاء به نذر هست ولی فرض می تواند این باشد که مقدمه ی واجب واجب شرعی نباشد، مثلا کسی نذر می کند که اگر در امتحان قبول شود واجبی را هرچند واجب عقلی باشد انجام دهد. در این صورت نصب سلم، موجب وفاء به نذر هست ولی طبق فرض، مقدمه ی واجب واجب شرعی نیست.

ص: ۷۱۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۵.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۳.

گاه هر دو هستند که در بالا ذکر کردیم و آن اینکه کسی نذر می کند اگر در امتحان قبول شود واجبی را (اعم از نفسی و غیری) بیاورد. او اگر وضو بگیرد نذرش ادا شده است.

این ثمره، قابل قبول نیست زیرا ثمره باید کلی باشد ولی این در خصوص وفاء و عدم وفاء به نذر است.

الثمره الثالثه: استحقاق الاجره اذا اشتغل بالمقدمه (۱)

کسی به دیگری گفت که خانه ای برای او بسازد. او نیز به گودبرداری و برداشتن خاک ها اشتغال ورزید و در اثناء کارهای مقدماتی، نظر صاحب خانه بر گشت. اگر مقدمه ی واجب واجب باشد او باید به فرد مزبور بابت آن کارهای مقدماتی پول دهد زیرا امر به بناء خانه امر به مقدمات آن نیز هست.

اما اگر امر به بناء امر به مقدمات آن نباشد، فرد استحقاق اجرت ندارد.

یلاحظ علیه:

اولا: اصولا خود امر، ضمان آور است. در مکاسب آمده است که کشتی در امواج آب به سبب سنگینی در حال غرق شدن است و کسی به دیگری می گوید که مال خود را در دریا بریزد تا کشتی سبک شود. او به محض امر مزبور، ضامن پول آن اموال است.

در ما نحن فیه نیز گودبرداری و انجام مقدمات ساخت خانه همه به سبب امر فرد به احداث بناء بوده است.

ثانیا: انجام مقدمات احداث، در واقع ذی المقدمه است زیرا از مقدمات داخلیه محسوب می شود. مقدمات داخلیه مانند حمد و سوره هرچند اسما مقدمه هستند ولی در واقع ذی المقدمه می باشند.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۶.

الثمره الرابعه: حرمه اخذ الاجره علی المقدمه (۱)

در مکاسب محرمه آمده است که اجمعت الفقهاء علی حرمه اخذ الاجره علی الواجبات. بنا بر این اگر در علم اصول ثابت شود که مقدمه ی واجب، واجب است در مورد مقدمه ی واجب نمی توان اجرتی اخذ کرد.

بایـد توجه داشت که در مورد بالا بر خلاف موارد دیگر، صـغری را از اصول می گیریم و کبری را از فقه و می گوییم: مقدمه الواجب واجب و یحرم اخذ الاجره علی الواجبات و در نتیجه نمی توان بر مقدمه اجرتی دریافت کرد.

یلاحظ علیه (۲) : ان الواجبات علی اقسام خمسه اثنان توصلی و ثلاثه تعبدی بنا بر این در قانون کلی نمی توان حکم به حرمت اخذ اجرت کرد.

اما توصلی بر دو قسم است:

گاه به گونه ای است که شارع مقدس علاقه مند است که در جامعه به شـکل مجانی انجام گیرد. این مانند غسل و کفن و دفن میّت است. در این مورد فرقی ندارد که واجب، نفسی باشد یا غیری.

گاه به گونه ای است که شارع مقـدس اصل وجود آن را می خواهـد و فرقی نـدارد که مجانی باشـد یا پولی. این مانند اعمالی است که حفـظ نظام بر آنها موقوف استماننـد نانوایی، نجاری، زراعت و ماننـد آنها. اگر نظام بشـریت به هم بخورد زحمات انبیاء از بین می رود بنا بر این غرض شارع اصل وجود این واجبات است چه اجرتی دریافت شود و یا نشود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۸۶.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۸۷.

اما واجبات تعبدی بر سه قسم اند:

چیزی که بر خود فرد واجب است که در این صورت نمی تواند بر آن پول بگیرد. مثلاـ کسی نمی تواند به سبب اینکه نماز ظهر می خواند پول بگیرد زیرا چنین نمازی فاقد قصد قربت است.

واجبی که بر دیگری واجب است نه بر من ولی واجب تعبدی مزبور مالی است مانند حجی که بر گردن دیگری است و او من را اجیر می کند که از طرف او حج را به جا آورم. در این صورت اخذ اجرت اشکال ندارد زیرا واجب مزبور عبادی مالی است. بر این اساس امام صادق علیه السلام به کسی که اجیر کرده بود از طرف فرزندش اسماعیل حج به جا آورد سی دینار داد.

گاه واجب بر غیر است و جنبه ی مالی ندارد. مثلا افرادی از دنیا رفته اند و نماز و روزه بر گردن آنها است و کسی را اجیر می کنند تا نماز و روزه میّت را به جا آورند. اخذ اجرت بر این نماز و روزه صحیح نیست زیرا با قصد قربت در تنافی است. البته محقق خراسانی در اینجا راهی را ارائه کرده است و آن اینکه این مورد از باب داعی بر داعی باشد و آن اینکه فرد پول می گیرد تا نماز با قصد قربت بخواند که البته ما آن را قبول نداریم. البته در مکاسب محرمه بیش از هفت راه برای حل این مشکل ارائه شده است و ما این راه ها را در کتاب تحریر احکام المکاسب بیان کرده ایم و راهی که ما انتخاب کرده ایم، که علاوه بر نماز و روزه در اخذ اجرت بر اذان و قضاوت نیز کاربرد دارد، این است که نظام جمهوری باید زندگی قاضی را تأمین کند زیرا قاضی باید بتواند زندگی خود را اداره کند و از آن سو اگر قاضی پول بگیرد این عمل حرام است و در روایت آمده است که پول قضاوت سحت است. بنا بر این نظام جمهوری اسلامی باید آن را تأمین کند. در عهدنامه ی مالک اشتر نیز همین نکته آمده است که باید زندگی قاضی را تأمین کنی تا از دیگران رشوه نگیرد. بنا بر این کسانی که نماز و روزه ی دیگران را متقبل می شوند باید زندگی آنها تأمین شود. اگر زندگی آنها تأمین شود قهرا قصد قربت نیز از او متمشّی می شود.

ص: ۷۱۳

الثمره الخامسه: حصول الفسق بترک المقدمه (۱)

اذا كان للواجب مقدمات عديده و قلنا بوجوبها يحصل الفسق بترک مقدمته بناء على ان مخالفه الوجوب الغيرى معصيه صغيره يحصل الفسق بالاصرار عليها.

در عدالت گفته شده است که عبارت است از اجتناب الکبائر و عدم الاصرار بالصغائر. البته انجام یک صغیره مخالف عدالت نیست ولی تکرار آن با عدالت در تنافی است. حال اگر یک شیء چند مقدمه دارد و مقدمه ی واجب واجب باشد، ترک یک مقدمه هرچند گناه است ولی یک صغیره است و موجب فسق نمی شود ولی اگر دو مقدمه را ترک کند این از باب اصرار بر صغیره می شود و فسق حاصل می گردد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این ثمره را بحث می کنیم.

ثمرات قول به مقدمه ی واجب ۹۵/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات قول به مقدمه ی واجب

بحث در ثمرات قول به مقدمه ی واجب (۲) (۳) است. در جلسه ی گذشته چند ثمره (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) را خواندیم و گفتیم که ثمره ی اولی (۹) ثمره ای اصولی است ولی ثمرات دیگر، ثمره ی فرعی و فقهی است و نمی توان آنها را به عنوان ثمره ی مسأله ی اصولی دانست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۴.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۳.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۵.
۵- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۳.
۶- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۶.
۷- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۶.
۸- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۹.
۹- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۴.

الثمره الخامسه (۱) : اگر مقدمه ی واجب واجب باشد و یک شیء بیش از یک مقدمه داشته باشد و ترک مقدمه گناه صغیره باشد، اگر یک نفر دو جزء از مقدمه یا بیشتر را ترک کند، از باب اصرار بر صغیره فاسق خواهد بود.

بر این ثمره دو اشکال شده است:

اشکال اول: محقق خراسانی می فرماید: با ترک اولین جزء (۲) (۳) از مقدمه، ذی المقدمه در حق این فرد محال شد بنا بر این وجوب آن با عصیان سقوط می کند. (وجوب شیء گاه با اطاعت سقوط می کند و گاه با عصیان. مثلا انقاذ غریق واجب است ولی اگر انسان او را نجات ندهد و عصیان کند و در نتیجه او غرق شود، وجوب ساقط می شود.) حال که فرد جزء دوم را ترک می کند گناهی مرتکب نشده است زیرا ذی المقدمه بعد از ترک جزء اول دیگر وجوبی نداشته است.

این اشکال قابل قبول است.

اشکال دوم: عصیان عبارت است از ترک واجب نفسی که ذی المقدمه ولی ترک واجب غیری که همان مقدمه است گناه نمی باشد. امر در مقدمه چون غیری است محبوبیت ندارد و لذا ترک آن گناه نیست.

یلاحظ علیه: از کجا می گویید که عصیان مربوط به ترک امر نفسی است. حق این است که عصیان مربوط به ترک امر مولوی (۴) است چه نفسی باشد و چه غیری.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۹.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۹.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۹.

الثمره السادسه (۱) : اگر قائل به وجوب مقدمه شویم برای باب اجتماع امر و نهی صغری درست می شود. اجتماع امر و نهی مانند «صل» و «لا تغصب» می باشد که «صل»، امر است و «لا تغصب» نهی می باشد که اگر کسی نماز را در خانه ی غصبی بخواند این عمل او از جهتی مأمور و از جهتی منهیّ می باشد.

بر این اساس می گوییم: اگر ثابت شود مقدمه ی واجب واجب است و مولی نیز بگوید: «لا تغصب» و فرد با آب غصبی وضو بگیرد. وضوی او از یک طرف مصداق لا تغصب است و از آن طرف نیز مصداق وجوب مقدمه ی واجب می باشد (زیرا وضو مقدمه ی نماز است و واجب می باشد.)

الاشکال الاول: المورد من مصادیق النهی فی العبادات

محقق خراسانی در عبارتی کوتاه اشکالی را وارد می کند و می فرماید: ان المورد لیس من مصادیق الاجتماع لأن الواجب ما هو بالحمل (۲) (۳) الشایع مقدمه لا بعنوان المقدمه فیکون علی الملازمه من باب النهی فی العباده.

توضیح اینکه: فرق بین باب اجتماع الامر و النهی و بین باب نهی از عبادات در این است که اگر بین امر و نهی عموم من وجه باشد از باب اجتماع امر و نهی ولی اگر بین آنها عموم و خصوص مطلق باشد از باب نهی از عبادات است.

مثلا مولی می گوید: «لا تغصب» و بعد می گوید: «صل». این دو عامین من وجه هستند. یعنی لا تغصب سواء کنت فی الصلاه او لا و صل سواء کان فی مکان غصبی او لا.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۹۰.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۱۲۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۵۹۰.

اما اگر مولی بگوید: «صل» و «لا تصل فی الحمام» این دو عامین مطلق هستند و مشمول نهی از عبادات می باشند.

بر این اساس، محقق خراسانی می فرماید: عنوان مقدمه واجب نیست و اگر می گوییم: تجب المقدمه، عنوان مقدمه مصداق وجوب نیست بلکه مصداق آن به حمل شایع که وضو است مورد وجوب می باشد. عنوان مقدمه حیثیت تعلیلیه است نه تقییدیه. مثلا اگر کسی بگوید: عمامه به سر را احترام کن، موضوع در اینجا اکرام عالِم است نه اکرام کسی که عمامه به سر دارد. در ما نحن فیه نیز اگر می گوییم: مقدمه واجب است مق٠دمه جنبه ی علیت دارد.

در اینجا بین امر و نهی، عموم و خصوص مطلق است زیرا مولی می گوید: «لا تغصب» و «توضأ بالماء المغصوب». بنا بر این ما نحن فیه از باب نهی در عبادات می باشد نه از باب اجتماع امر و نهی.

یلاحظ علیه: ایشان عنوان مغصوب را از کجا آورده است که می فرماید: «توضأ بالماء المغصوب» حق این است که در یک طرف «لاـ تغصب» است و در طرف دیگر «توضأ بالماء» بنا بر این از باب عامین مطلق نیستند. این دو از باب عامین من وجه هستند زیرا می گوییم: لا تغصب سواء فی الوضوء او فی غیر الوضوء و توضأ سواء بالماء المغصوب او غیر المغصوب.

الاشکال الثانی: محقق خراسانی در بیان این اشکال قائل است که در اینجا امر و نهی با هم جمع نمی شود. (۱) (۲)

ص: ۷۱۷

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۱۲۵.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۹۱.

سؤال می کنیم آیا آب منحصر به غصبی است یا نه. اگر منحصر به غصبی باشد وجوب وضوء در این صورت ساقط است. اما اگر آب منحصر به غصبی نیست و به آب مباح هم دسترسی داریم در این صورت وضو منحصر به آب مباح است.

یلاحظ علیه: از جوابی که از اشکال قبلی ایشان دادیم این اشکال نیز حل می شود و آن اینکه می فرماید: اگر آب منحصر به غصبی نباشد، واجب است با آب مباح وضو گرفت.

می گوییم: ایشان قید مباح را از کجا آورده است؟ زیرا مولی فقط می گوید: توضأ که اعم از مباح و غصبی است.

باید توجه داشت که چون مبنای محقق خراسانی در اجتماع امر و نهی این است که اجتماع امر و نهی محال است امر را کنار می گذاریم و نهی را زنده می کنیم این سبب شده است که در اینجا تصور کند که وضوء فقط با آب مباح واجب است.

ان شاء الله اشکال سوم (۱) را در جلسه ی آینده بیان می کنیم.

ثمره ی وجوب مقدمه و اصل در آن ۹۵/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ثمره ی وجوب مقدمه و اصل در آن

سخن در ثمره ی ششم (۲) از ثمرات قول به وجوب مقدمه (۳) (۴) است.

این ثمره عبارت است از اینکه وجوب مقدمه صغری ساز برای مسأله ی اجتماع امر و نهی می باشد.

ص: ۷۱۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۲.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۰.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۸۴.
۴- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۳.

محقق خراسانی به این ثمره سه اشکال وارد کرده است و امروز اشکال سوم ایشان را بررسی می کنیم:

اشکال سوم (۱) : اگر قائل به وجوب مقدمه شویم این امر تأثیری در امتثال در باب اجتماع امر و نهی ندارد.

توضیح اینکه: مقدمه بر سه قسم است:

گاه مقدمه واجب است ولی توصلی می باشد. مانند نصب سلم و مانند دفن و کفن

گاه مقدمه تعبدی است و قصد قربت در آن معتبر است ولی در باب اجتماع امر و نهی امتناعی هستیم. چنین کسی نهی را مقدم می کند زیرا به نظر چنین کسی دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است. مثلا در وضو با آب مغصوب، نهی را مقدم می کنیم.

گاه مقدمه تعبدی است ولی در باب اجتماع امر و نهی قائل به امکان جمع هستیم و مرکب امر غیر از مرکب نهی است.

اما در صوره اولی که مقدمه توصلی است در آن قصد قربت لازم نیست زیرا چه مقدمه از نظر شارع واجب باشد چه نباشد عقل ما، حکم به لزوم آوردن آن می کند.

اما در صوره ثانیه وجوب مقدمه تعبدی است ولی چون در باب اجتماع امر و نهی، نهی را مقدم می کنیم در اینجا وجوب مقدمه بی اثر است زیرا سالبه به انتفاء موضوع است و وجوبی در کار نیست و فقط نهی مانده است.

اما در صوره ثالثه وجوب مقدمه تعبدی است در اینجا ممکن است وجوب مقدمه اثربخش باشد زیرا قصد قربت لازم است ولی در عین حال، می گوییم اگر وجوب هم نباشد، حسن ذاتی کافی است یعنی همین مقدار که مقدمه ذاتا کار خوبی است در قصد قربت کافی است. در قصد قربت لازم نیست قصد امر وجود داشته باشد بلکه قصد حسن ذاتی فعل به تنهایی می تواند مقرب باشد.

ص: ۷۱۹

۱– المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۲.

خلاصه اینکه قول به وجوب مقدمه در امتثال در باب اجتماع امر و نهی هیچ اثری ندارد.

این اشکال از محقق خراسانی را (بر خلاف دو اشکال قبلی ایشان) قبول داریم

الثمره السابعه (۱) : می توانیم عبادیت طهارات ثلاث را با امر غیری درست نماییم.

اگر مقدمه ی واجب واجب باشد و طهارات ثلاث که اموری عبادی است و قصد امر می خواهد در این صورت با قصد امر غیری آن را درست می کنیم. اما اگر امر غیری نداشته باشند، عبادیت آنها را نمی توان درست کرد.

البته ما مدتی قبل چهار راه برای عبادیت طهارات ثلاث بیان کردیم و راه مزبور نیز به آن ضمیمه می شود.

البته مرحوم امام قدس سره قصد امر غیری را در عبادیت کافی نمی دانست و می فرمود: موضوع امر غیری محبوب نیست و قصد امر غیری نمی تواند عبادت ساز باشد. با این حال ما گفتیم: قصد امر غیری می تواند عبادت ساز باشد به این گونه که حرکت برای انجام آن یک حرکت الهی است و همین مقدار در قصد قربت کافی است بنا بر این کسی که غسل می کند یا وضو می گیرد آن را برای خدا انجام می دهد و همین مقدار عبادت ساز می باشد.

ما هو مقتضی الاصل فی وجوب المقدمه: (۲) (۳)

محقق خراسانی این بحث را مطرح می کند که مقتضای اصل و قاعده ی اولی در مسأله ی وجوب مقدمه چیست.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۴.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۵.

علت اینکه علماء چنین بحثی را مطرح می کنند این است که اگر در آینده دلیل اجتهادی برای رسیدن به نتیجه (یعنی اینکه مقدمه ی واجب واجب است یا نه) کافی باشد فبها. ولی اگر نتوانیم به نتیجه برسیم به این اصل مراجعه می کنیم.

محقق خراسانی اضافه می کند که اصل را گاهی در مسأله ی اصولیه بحث می کنیم و می گوییم: هل الملازمه موجود بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها. گاه آن را در مسأله ی فقهیه مانند وضو بحث می کنیم و می گوییم: آیا وضو واجب است یا نه.

اما الاولی: مقتضای اصل در مسأله ی اصولیه

محقق خراسانی قائل است که در این مورد اصلی وجود ندارد و نه می توان گفت که اصل، ملازمه است و نه اینکه اصل، عدم ملازمه می باشد زیرا هیچ کدام از آنها حالت سابقه (۱) (۲) ندارد.

ما اضافه می کنیم که استصحاب در جایی جاری است که قابل نقض باشد و انسان بتواند آن را بشکند. در ما نحن فیه اگر ملازمه باشد دیگر قابل شکستن نیست. مثلا ملازمه ای که بین اربعه و زوجیت است قابل نقض شدن نیست تا مولی بگوید: لا تنقض الیقین بالشک.

ان قلت: ممکن است بتوان گفت که قبل از اینکه شرع مقدس صلاه را واجب کند بین صلاه و وضو ملازمه نبود (از باب سالبه به انتفاء موضوع). حال که وضو و صلاه آمده است شک در وجود ملازمه و عدم آن داریم همان حالت سابقه را استصحاب می کنیم.

ص: ۷۲۱

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۴.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۵.

قلت: در این استصحاب قضیه ی متیقنه غیر از مشکوکه است. زیرا قبل از اینکه شارع مقدس چیزی بگوید نه وجود نماز بوده نه وجود مقدمه ی آن و این از باب سالبه به انتفاء موضوع بوده است ولی مشکوکه سالبه به انتفاء محمول است زیرا شرع نماز را واجب کرده است و نمی دانیم ملازمه پیدا شده است یا نه.

اما در جریان اصل در مسأله ی فقهی (۱) می گوییم: در اینجا باید موردی بحث کرد و گفت: آیا وضو مثلا واجب است یا نه و آیا غسل واجب است یا نه.

در اینجا می توان به سراغ برائت شرعی، برائت عقلی و استصحاب رفت.

اما در مورد برائت شرعی می گوییم: سابقا که شریعت رسول خدا (ص) نیامده بود وضو واجب نبود و بعد شک می کنیم که واجب شده است یا نه که حدیث رفع را جاری می کنیم.

این برائت را نمی توان جاری کرد زیرا رفع عن امتی ما لا یعلمون در جایی جاری است که کلفت و زحمت بر دوش باشد که حدیث رفع آن را بر دارد این در حالی است که وجوب مقدمه سختی ای در بر ندارد زیرا چه فرد آن را بیاورد یا نیاورد نه عقابی در کار است و نه ثواب.

و ان شئت قلت: قاعده ی برائت در جایی که امتنانی در کار باشد مثلا شارع بفرماید: شرب تتن حرام نیست ولی در ما نحن فیه امتنانی در کار نیست زیرا آوردن یا نیاوردن آن در نزد خداوند ثواب و عقابی ندارد. (البته عقل می گوید که مقدمه واجب است ولی سخن در حکم شرع است.)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۶.

دوم اینکه بگوییم برائت عقلی که قبح عقاب بلا بیان باشد جاری شود. این نیز موضوع ندارد زیرا فعل و ترک مقدمه ثواب و عقاب ندارد.

سوم اینکه بگوییم: استصحاب جاری است و ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را مطرح می کنیم.

بحث اخلاقی:

و من کلام له ع و قد سأله ذعلب الیمانی فقال هل رأیت ربک یا أمیر المؤمنین فقال ع أ فأعبد ما لا أری فقال و کیف تراه فقال:

لَا تُدْرِکُهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَهِ الْعِیَانِ (خدا را نمی توان به چشم مادی دید.) وَ لَکِنْ تُدْرِکُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِیمَانِ. (۱) (۲)

اگر نظیر این سؤالات را اگر کسی از خلفاء پیشین می کرد مثلا اگر از قضاء و قدر سؤال می کردند، مجازات می شدند. اما در محضر امیر مؤمنان علی علیه السلام این بحث های علمی راه داشت.

مراد از قلوب، همان نفس و عقل است. در المنجد آمده است: القلب هو العقل.

اگر خداوند در قلب انسان حاضر باشد انسان کمتر گناه می کند. گناه کردن به سبب غفلت از خداوند است. در روایت از رسول خدا (ص) است که اگر کسی سرقت کند و یا زنا در آن حال مؤمن نیست. این اشاره به این نکته دارد که انسان در حال گناه ایمان به خدا ندارد. مراد از این حدیث این نیست که سارق و زانی هنگام این عمل کافر هستند بلکه مراد این است که ارتباط آنها با خدا قطع شده است و از او غافل شده اند و به عالم ماده متصل گشته اند.

۱- نهج البلاغه ت دشتی، ص۲۵۸، خطبه ی ۱۷۳.

۲- نهج البلاغه ت الحسون، ص۲۵۸، خطبه ی ۳۹۹.

اصل در مقدمه ی واجب ۹۵/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل در مقدمه ی واجب

قبل از وارد شدن به بررسی ادله ی اجتهادیه که آیا مقدمه ی واجب واجب است یا نه باید مقتضای اصل (۱) (۲) را بحث کرد. غالبا در مسائل مهم اول مقتضای اصل را بحث می کنند و آن به سبب این است که اگر در ادله ی اجتهادیه به جایی نرسیدند از آن اصل استفاده کنند.

اصل گاهی در مسأله ی اصولیه جاری می شود (مثلا وجوب مقدمه از نظر اصولی حکمش چیست که گفتیم در این مورد اصلی وجود ندارد.)

بعد گفتیم ممکن است به سراغ استصحاب عدم ازلی برویم که جواب دادیم چنین استصحابی جاری نیست زیرا قضیه ی متیقنه در آن غیر از مشکوکه است زیرا متیقنه از باب سالبه به انتفاء موضوع است زیرا قبل بعثت اصلا شریعتی بود ولی مشکوکه از باب سالبه به انتفاء محمول است زیرا شریعتی آمده است و نمی دانیم حکمش چیست.

اما اصل در مسأله ی فقهی (۳) :

در مسأله ی فقهی باید مورد به مورد بحث کنیم مثلا وضو را جداگانه محل بحث قرار دهیم. در این مورد گاه از برائت شرعی بحث می شود و گاه برائت عقلی و گاه استصحاب.

گفتیم برائت شرعی که حدیث رفع است جاری نیست زیرا این در جایی جاری است که بر انسان کلفتی باشد و برائت شرعی آن بار را از دوش انسان بر دارد و حال آنکه وجوب مقدمه کلفتی بر دوش انسان نمی آورد زیرا ثواب و عقابی بر آن بار نیست.

ص: ۷۲۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۴.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۵.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۶.

به عبارت دیگر حدیث رفع در جایی است که امتنانی در کار باشد که در ما نحن فیه نیست.

اما برائت عقلی (عقاب بلا بیان) جاری نیست زیرا این در جایی جاری است که احتمال عقاب باشد و حال آنکه در مقدمه عقابی در کار نیست.

اما در مورد استصحاب می گوییم که محقق خراسانی قائل است که استصحاب جاری است زیرا سابقا وضو واجب نبود و الآن هم نیست.

نقول: این استصحاب نیز بی فایده است زیرا اگر استصحاب عدم کنیم و وضو واجب نباشد، وضو به حکم عقل واجب است.

ثم ان المحقق الخراسانی ذکر اشکالین (۱) فی جریان الاستصحاب فی المسأله الفقهیه و بعد هر دو را جواب می دهد:

الاشکال الاول: یشترط فی الاستصحاب ان یکون المستصحب حکما شرعیا او موضوعا لحکم الشرعی. بنا بر این یا باید موضوع را استصحاب کرد مانند استصحاب کریت و یا حکم شرعی را مانند استصحاب وجوب نماز جمعه. این در حالی است که وجوب وضو حکم شرعی نیست زیرا وجوب مزبور تبعی است و الا شرع مقدس نمی گوید: یجب الوضوء به این معنا که اگر مولی متوجه شود مقدمه را نیز واجب می کند. بله الصلاه واجبه، حکم شرعی است ولی وجوب مقدمه تبعی است و لازمه ی وجوب نفسی می باشد. این مانند زوجیت بالنسبه به اربعه است. بنا بر این اگر کسی چهار تومان صدقه دهد یک کار کرده است نه اینکه هم اربعه را داده باشد و هم و زوجیت را.

سپس محقق خراسانی از این اشکال جواب داده می فرماید: همین مقدار که حد وجوب تبعی به شارع منتهی می شود (زیرا از لوازم وجوب ذی المقدمه است) کافی است که لا تنقض الیقین بالشک آن را شامل شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۵۹۷.

الاشکال الثانی [(۱)] : در منطق آمده است که قاعده ی عقلیه قابل تخصیص نیست بنا بر این اگر واقعا وجوب مقدمه از لوازم ذی المقدمه باشد تفکیک وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه از باب تفکیک لازم از ملزوم است بنا بر این با استصحاب عدم وجوب مقدمه تفکیک لازم از ملزوم لازم می آید و عقل آن را محال میداند.

تفکیک لازم از ملزوم در دو صورت محال است: تفکیک گاه قطعی است و گاه احتمالی. در ما نحن فیه هرچند تفکیک قطعی نیست (زیرا هنوز ثابت نشده است که وجوب مقدمه از توابع ذی المقدمه باشد و هنوز ملازمه ثابت نشده است) ولی تفکیک احتمالی هست زیرا پنجاه درصد این احتمال هست که وجوب مقدمه از لوازم ذی المقدمه باشد.

سپس محقق خراسانی از این اشکال پاسخ داده می فرماید: قبول داریم که تفکیک لازم از ملزوم مطلقا محال است ولی در جایی است که تفکیک ما تفکیک واقعی باشد نه ظاهری. در ما نحن فیه تفکیک ما ظاهری است یعنی در مقام عمل می گوییم ذی المقدمه واجب است ولی مقدمه وجوب شرعی ندارد.

مثلا دو انائین مشتبهین است که با یکی وضو گرفتیم. شیخ انصاری می فرماید: بدن انسان پاک است ولی حدث مرتفع نشده است. اگر اشکال شود که این از باب تفکیک لازم از ملزوم است زیرا اگر آب پاک باشد هم بدن پاک است و هم حدث مرتفع شده است و الا هم بدن نجس است و هم حدث باقی است. او در جواب می گوید: عدم تفکیک لازم از ملزوم در جایی است که واقعا بخواهیم آن را از هم جدا کنیم ولی تعبدا اشکال ندارد.

ص: ۷۲۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۸.

ثم المحقق البروجردی (۱) اعترض علی استاذه و قال: این مورد با مسأله ی وضو گرفتن با یکی از دو اناء فرق دارد. در مسأله ی انائین حق با شیخ انصاری است ولی در ما نحن فیه حق نداریم لازم را از ملزوم منفک کنیم.

توضیح اینکه: مثال شیخ انصاری از قبیل جعل طهارت و جعل حدث است. در مقام جعلیات اشکال ندارد که این دو از هم جدا باشند و بدن پاک باشد و حدث هم باقی باشد. زیرا مقام جعل قابل کم و زیاد شدن است و امر آن به دست شارع است زیرا در عالم اعتبار مشکلی ایجاد نمی شود.

این در حالی است که در ما نحن فیه مسأله، مسأله ی تکوین است و اراده ی مقدمه لازمه ی اراده ی ذی المقدمه می باشد. انکار وجوب مقدمه در واقع انکار اراده ی مولی است یعنی باید بگوییم که اراده ی مولی به مقدمه تعلق نگرفته است. این در حالی است که تفکیک بین دو اراده، تفکیک تکوینی است و حال آنکه تکوینا این دو اراده با هم همراه هستند. تفکیک تکوینی همان گونه که اگر قطعی باشد محال است احتمالی هم اگر باشد حرام می باشد. در ما نحن فیه چون یقین نداریم مقدمه ی واجب واجب باشد تفکیک آن از ذی المقدمه موجب تفکیک احتمالی دو اراده می باشد.

نقول: حق این است که قائل به تفصیل شویم و آن اینکه اگر بخواهیم اراده را نفی کنیم حق با محقق بروجردی است ولی ما اراده را نفی نمی کنیم بلکه وجوب مقدمه که امری اعتباری و جعلی است را نفی می کنیم.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۵۹۹.

تم الکلام فی المقدمات

حال باید دید که آیا مقدمه واجب واجب است یا نه (۱)

در این مورد چند احتمال وجود دارد:

بحث در وجوب عقلی است که همان رفع الاحاله و تمکن از انجام ذی المقدمه می باشد. این جای بحث نیست و همه ی عقلاء می دانند که برای رسیدن به ذی المقدمه باید مقدمه را انجام داد.

مراد از وجوب مزبور، وجوب مجازی است همان گونه که در جری المیزاب، جریان مال آب است و مجازا به میزاب تعلق گرفته است. در ما نحن فیه نیز می گوییم: وجوب واقعی مال ذی المقدمه است و مجازا به مقدمه نسبت داده شده است. این نیز محل بحث نیست زیرا بحث در این صورت ادبی خواهد بود و آن اینکه یک وجوب در کار است ولی نسبت آن به مقدمه مجازی و به ذی المقدمه حقیقی می باشد.

مراد از وجوب، وجوب مولوی، غیری و استقلالی است. یعنی مولی اگر متوجه شود که وضو مقدمه است حتما باید آن را مستقلا واجب کند. این نیز محل بحث نیست زیرا موالی غالبا به مقدمات توجه ندارند تا مقدمات وجوب استقلالی داشته باشند.

مراد از وجوب، وجوبی مولوی، غیری و تبعی است یعنی اگر مولی به مقدمه ملتفت شود به آن امر می کند. ظاهرا بحث از اینکه آیا مقدمه ی واجب، واجب است یا نه این شق می باشد که آیا اگر مولی متوجه آن شود به آن امر می کند یا نه.

بحث اخلاقی: گاه می گویند که امروزه از مهدویت سوء استفاده می شود و عده ای ادعا می کنند که مهدی و یا نائب او باشند بنا بر این چنین چیزی را باید از سفره ی عقائد برچید.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۱.

این یک مغالطه ی واضح است زیرا اگر اصل عقیده امری مسلم است سوء استفاده از آن نمی تواند به آن لطمه بزند. اگر قرار باشد سوء استفاده موجب از بین رفتن عقیده شود باید اصل نبوت را هم کنار بگذاریم زیرا در طول تاریخ ده ها نفر ادعای نبوت کرده اند. یا حتی باید خداشناسی را کنار بگذاریم زیرا فرعون نیز این ادعای خدا بودن کرد.

گاه می گویند که ولیّ غائب چرا مانند سایر اولیاء در اختیار مردم و در کنار آنها نیست.

در پاسخ می گوییم که در قرآن آمده است که ولیّ کسی است که جامعه را اصلاح می کند و مثلا حتی موسی نیز او را نمی شناسد. در قرآن، ولیّ کشتی را سوراخ می کند و به گونه ای در کشتی تصرف می کند که صاحب کشتی و سرنشینان کشتی متوجه آن نمی شوند.

امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز اشاره می کند که ولی گاه ظاهر است و گاه غائب.

ادله القائلین بوجوب المقدمه ۹۵/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله القائلین بوجوب المقدمه

بحث در مورد ادله ی کسانی است که قائل هستند مقدمه ی واجب، واجب مولوی غیری تبعی است.

الدلیل الاول (۱) (۲) : ابو الحسین بصری (متوفای ۴۳۶) (که در کفایه از آن به غلط به ابو الحسن بصری تعبیر شده است که او محدث بود و در سال ۱۱۱ فوت کرد.) صاحب کتاب المعتمد که اشعری مذهب است می گوید: لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها و حینئذ فان بقی الواجب علی وجوبه لزم تکلیف ما لا یطاق و الا خرج الواجب عن کونه واجبا مطلقا.

ص: ۷۲۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۲.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۷.

اگر مثلا نصب سلم واجب نباشد، پس باید بتوان آن را ترک و در این صورت یا پشت بام رفتن واجب است یا نه. اگر واجب باشد، تکلیف ما لا یطاق است زیرا بدون نصب سلم نمی توان بالای پشت بام رفت و اگر رفتن به پشت بام واجب نباشد از این مشخص می شود که واجب مزبور واجب مطلق نبوده است بلکه وجوب ذی المقدمه مشروط به وجود مقدمه بوده است و این خلف است.

محقق خراسانی می گوید: او باید دو چیز را برای ما مشخص کند: یکی (لجاز ترکها) و دومی (حینئذ) را. (۱) (۲)

اما اینکه می گوید: لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها می گوییم:

جواز گاه شرعی است یعنی شارع مقدس جواز را جعل می کند مثلا می فرماید: (أَحِلَّتْ لَكَمْ بَهيمَةُ الْأَنْعامِ) (۳) که حلیت را جعل کرده است. به این قسم، اباحه ی شرعیه می گویند.

و گاه جواز به معنای عدم الحکم است یعنی به احکام خمسه حکم نمی کند که به آن جواز عقلی می گویند.

حال مراد ابو الحسین بصری کدام جواز است؟

اگر مراد او جعل اباحه در مورد مقدمه باشد این کلام، صحیح نیست زیرا شارع مقدس ممکن است در مورد مقدمه هیچ حکمی نداشته باشد و سکوت کرده باشد و به قول مرحوم صدر، از باب منطقه الفراغ باشد.

بنا بر این قطعا مراد او دومی است از این رو (لجاز ترکها) یعنی شارع در مورد آن حکمی ندارد.

ص: ۷۳۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۲.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۷.
۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

اما در مورد (حینئذ) مراد حین جواز ترکها است یا حین ترکها؟

اگر اولی باشد قضیه، باطل می باشد زیرا تالی فاسد ندارد زیرا شارع مقدس حکم نکرده است و لازمه ی آن این نیست که واجب به وجوب خود باقی باشد یا نباشد.

به عبارت دیگر اگر شارع سکوت کرده باشد از آن لازم نمی آید که تکلیف ما لا یطاق پیش آید و یا قضیه ی مطلقه تبدیل به مشروطه شود زیرا عقل حکم به آوردن مقدمه می کند.

بنا بر این قهرا دومی را اراده کرده است که همان: حین ترک المقدمه باشد. یعنی کسی که مقدمه را ترک کرده است خودش آن را ترک کرده است نه اینکه شارع بگوید آن را ترک کند. و وقتی او مقدمه را ترک می کند ذی المقدمه محال می شود و حکم آن باید بالعصیان ساقط شود و وقتی امر به ذی المقدمه ساقط شده است دیگر نوبت به تکلیف ما لا یطاق و یا انقلاب قضیه ی مطلقه به مشروط نمی رسد.

اضافه می کنیم: می توان جوابی نقضی هم به ابو الحسین داد و آن اینکه شارع مقدس می گوید: من رو به قبله را برای نماز واجب کرده ام ولی پشت کردن به جدی را واجب نکرده ام. ابو الحسین در این مورد باید بگوید که حال که پشت کردن به جدی واجب نیست آیا ترکش جایز است یا نیست. اگر ترکش جایز باشد باید تکلیف ما لا یطاق رخ دهد و هکذا.

بنا بر این شارع در مورد پشت به جدی کردن حکم ندارد و اشکال ابو الحسین بصری هم لازم نمی آید. مثل مقدمه و ذی المقدمه مانند رو به قبله و پشت به جدی است. در متلازمین لازم نیست که هم حکم نیز باشند.

ص: ۷۳۱

الدلیل الثانی (۱) : محقق خراسانی در این دلیل با برهان کاری ندارد و می گوید: وجدانا اگر مولی می داند که اگر کسی که می خواهد گوشت تهیه کند فقط در بازار می تواند آن را تهیه کند نه جای دیگر می گوید: اذهب الی السوق و اشتر اللحم. در اینجا ذی المقدمه همان اشتراء لحم است و ذهاب الی السوق مقدمه می باشد ولی مولی به هر دو امر کرده است. اگر هم در مقدمه امر نکند وجوب مقدمه در باطن نفس مولی فعلیت دارد یعنی اگر به آن توجه داشت امر می کرد.

یلاحظ علیه (۲) : این استدلال صحیح نیست و امر در مثالی که محقق خراسانی ذکر می کند ارشادی است. یعنی شاید عبد نداند که گوشت را از کجا باید تهیه کند که مولی او را ارشاد می کند که باید از بازار تهیه کند. امر ارشادی به مقدمه غیر از امر مولوی به مقدمه می باشد. امر ارشادی فقط مقدمه را معرفی می کند.

شاهد این مطلب این است که مولی دو امر ندارد و مثلا اگر از باب جعاله بگوید که هر کس به بازار رود و گوشت بخرد فلان مبلغ را به او می دهم و کسی این کار را انجام دهد دو اجرت، یکی به سبب رفتن به بازار و دیگری برای خرید گوشت استحقاق ندارد.

الدلیل الثالث (۳) : قیاس الاراده التکوینیه بالاراده التشریعیه

ص: ۷۳۲

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۳.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۴.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۴.

اگر انسان خودش می خواست به پشت بام رود مقدمه را اراده کرده نصب سلم می کند و بعد یک اراده ی دیگر در او به ذی المقدمه محقق می شود که همان رفتن به سطح است. بنا بر این انسان در تکوین، علاوه بر اراده ی ذی المقدمه، مقدمه را نیز اراده می کند. بر همین اساس، در تشریع نیز دو اراده وجود دارد.

فرق فقط در این است که در اراده ی تکوینیه، اراده به فعل خود انسان متعلق است ولی در اراده ی تشریعیه اراده ی انسان به فعل دیگری متعلق می باشد.

یلاحظ علیه (۱) : بارها گفتیم که اراده در هر حال به فعل نفس متعلق می شود نه فعل غیر. فعل غیر نمی تواند متعلق اراده باشد زیرا اراده بر امر اختیاری تعلق می گیرد و حال آنکه فعل غیر در اختیار انسان نیست.

بنا بر این در اراده ی تکوینیه اراده، تعلق به صعود به سطح تعلق گرفت است و در اراده ی تشریعیه اراده به بعث دیگری بر صعود به سطح تعلق گرفته است که آن هم فعل نفس می باشد.

ثانیا: در اراده ی تکوینیه همه ی بار بر دوش فرد است که هم باید نصب سلم را اراده کند و هم به پشت بام رود در نتیجه فرد باید دو اراده داشته باشد و هم مقدمه را اراده کند و هم ذی المقدمه را و نمی تواند ذی المقدمه را اراده کند ولی مقدمه را اراده نکند. ولی در اراده ی تشریعیه فقط انشاء بعث بر عهده ی مولی است و ما بقی بر دوش عبد است بنا بر این لازم نیست که مولی مقدمه را اراده کند. از این رو نمی شود این را به آن قیاس نمود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۵.

الدلیل الرابع (۱) : در کتاب و سنت اوامر غیریه بسیاری وجود دارد و خداوند به مقدمه امر مولوی غیری تبعی کرده است.

در مورد زنان مطلقه که عده ی آنها در حال تمام شدن است می فرماید: (فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَ (یعنی اگر عده ی آنها در حال اتمام است.) فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ وَ أَقِیمُوا الشَّهادَهَ لِلَّهِ) (۲)

در اینجا ذی المقدمه طلاق است و مقدمه شاهد گرفتن دو عادل بر طلاق است. شاهد این است که خداوند به شاهد گرفتن که مقدمه است امر کرده است.

یلاحظ علیه (۳) : هرچند مولی به مقدمه امر کرده است ولی امر مزبور ارشاد به مقدمه است یعنی باید دانست که طلاق بدون شهادت گرفتن طلاق و یا رجوع بدون شهادت گرفتن صحیح نیست. این بر خلاف نصب سلم است که اگر مولی امر به رفتن به پشت بام کند همه مقدمه را که نصب سلم است می دانند ولی در آیه ی مزبور چون مقدمه مجهول است امر به مقدمه از باب ارشاد به آن است.

آیه ی دومی (۴) که شارع به مقدمه امر کرده است آیه ی وضو است: (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ) (۵)

شارع در این آیه به وضو که مقدمه است امر کرده است.

ص: ۷۳۴

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۵.
۲- طلاق/سوره۶۵، آیه۲.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۶.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۶.
۵- مائده/سوره۵، آیه۶.

یلاحظ علیه: این نیز مانند سابق از باب معرفی مقدمه است و امر در آن ارشادی می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی آینده این بحث را ادامه می دهیم.

مقدمه ی واجب و مقدمه ی حرام ۹۵/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه ی واجب و مقدمه ی حرام

بحث در ادله ی کسانی است که مقدمه ی واجب را واجب می دانند.

یکی از ادله ی ایشان آیات قرآنی است که در آنها امر به مقدمه شده است. دو آیه از آنها را خواندیم که یکی از آنها آیه ی وضو (۱) است. اگر قائل شدیم که وضو مستحب نفسی است و در عین حال، مقدمه ی نماز است آیه ی وضو ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا بحث ما در وجوب غیری است. اما اگر بگوییم که آیه ی مزبور درصدد بیان واجب غیری است چون این مقدمه مجهول است (و مانند نصب سلم نیست که مردم آن را بدانند) و بشر از آن خبر ندارد، آیه ی مزبور ارشاد به آن است.

آیه ی سوم: زمانی که رسول خدا (ص) در مدینه بود بعضی از زنانی که در مکه بودند و شوهرانشان مشرک بودند و زنان ایمان (۲) می آوردند فرار کرده به مدینه وارد می شدند. خداوند تکلیف ایشان را بیان کرده می فرماید: این زنان را امتحان کنید اگر واقعا دانستید که مؤمن هستند آنها را حفظ کنید. بنا بر این علم به ایمان، مقدمه ای احتیاج دارد که همان امتحان است: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإیمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی الْکُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ یَحِلُّونَ لَهُنَّ) (۳)

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۶.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۶.
۳- ممتحنه/سوره ۶۰، آیه ۱۰.

بنا بر این هر جا که ملاک مقدمیت باشد قابلیت امر نیز در آن وجود دارد.

جواب از این آیه روشن است زیرا مستدل می گوید که ذی المقدمه علم به ایمان است و شارع مقدس بیان می کند که برای شناخت این ذی المقدمه باید مقدمه ی آن که امتحان است را انجام داد. بنا بر این امر به امتحان از باب بیان موضوع است و آن اینکه مشخص شود آیا آنها واقعا مؤمن هستند یا نه و الا اگر ما علم به ایمان داشتیم احتیاجی به امتحان کردن نبود. بنا بر این امر به مقدمه در این آیه ارشادی است نه مولوی.

دلیل القائل بعدم وجوب المقدمه:

ما معتقـد هستیم مقـدمه ی واجب وجوب شـرعی مولوی ندارد هرچند وجوب عقلی و یا ارشادی دارد و دلیل ما این است: لأن ایجاب المقدمه اما لغو او غیر مؤثر.

توضیح اینکه مخاطب از دو حالت خالی نیست: اگر واقعا امر به ذی المقدمه مخاطب را تحریک می کند، امر به مقدمه در این صورت لغو خواهد بود.

و اگر امر به ذی مقدمه مخاطب را تحریک نمی کند امر به مقدمه که از آن پائین تر است عبث و غیر مؤثر خواهد بود.

حکم مقدمه الحرام (۱) : آیا مقدمه ی حرام حرام است؟

مثلا کسی می خواهد به خانه ای برود تا غیبت کند آیا مقدمات رفتن به آنجا حرام است؟

همان دلیلی که در مقـدمه ی واجب بیان کردیم را در اینجا تکرار می کنیم و می گوییم: مقـدمه ی حرام حرام نیست زیرا نهی از ذی المقـدمه که حرمت غیبت است اگر محرک باشـد نهی از ترک مقـدمه لغو است و اگر محرک نیست نهی از مقدمه غیر مؤثر است.

ص: ۷۳۶

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۸.

خلاصه اینکه نه مقدمه ی واجب واجب است و نه مقدمه ی حرام حرام می باشد.

ان قلت: این فرمایش در مورد مقدمه ی حرام خلاف کلام رسول خدا (ص) در مورد خمر است:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِی الْخَمْرِ عَشَرَةً غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِیَهَا وَ شَارِبَهَا وَ الْآكِلَ ثَمَنَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَیْهِ وَ سَاقِیَهَا. (۱)

یعنی رسول خدا (ص) در مورد شراب ده گروه را لعن کرده است و گروه اول کسانی هستند که درخت انگور را به قصد شراب می کارند، دوم کسانی که از آن نگهداری می کنند و هکذا.

واضح است که حرام بالذات همان شرب خمر است و ما بقی مقدمه ی آن می باشد ولی رسول خدا (ص) همه را لعن کرده است. بنا بر این مقدمه ی حرام نیز حرام می باشد.

قلت: ظاهر روایت این است که همه ی اینها حرام نفسی می باشد نه اینکه فقط یک حرام به نام شرب الخمر باشد و ما بقی مقدمه ی آن باشند.

دلیل القائل بحرمه مقدمه الحرام (۲) :

همین طور که ذی المقدمه در واجبات متوقف بر مقدمه است. در اینجا نیز ترک حرام متوقف بر ترک مقدمه می باشد. بنا بر این قائل به این قول مقدمه ی حرام را به مقدمه ی واجب قیاس می کند و به عبارت دیگر، همان گونه که ملاک در وجوب مقدمه یا توقف بود یا موصلیت (توقف مخصوص کسانی بود که مطلق مقدمه را واجب می دانستند و موصلیت مخصوص کسانی بود که مقدمه ی موصله را واجب می دانستند) در ما نحن فیه نیز ترک مقدمه همان ملاک را دارد.

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۶، ص۴۲۹، ط دار الکتب الاسلامیه.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۹.

ان قلت (۱) : در آنجا که گفتیم مقدمه ی واجب واجب است به سبب این بود که ذی المقدمه به تک تک آن مقدمه ها متوقف بود و اگر حتی یکی را نمی آوردیم ذی المقدمه حاصل نمی شد. مثلا اگر یک جزء نباشد سکنجبین حاصل نمی شود. به همین دلیل تک تک مقدمات واجب می باشد.

اما ترک حرام متوقف بر ترک آخرین جزء از مقدمه است که اگر بیاید حرام واقع می شود و الا حرام واقع نمی شود. یعنی اگر کسی نه جزء را بیاورد ولی دهمین جزء را نیاورد کافی است.

نتیجه اینکه در مقدمه ی حرام فقط جزء اخیر حرام است ولی در مقدمه ی واجب همه ی مقدمات واجب می باشند.

قلت: شما بین مقام تعلق حکم و مقام امتثال خلط کرده اید. در مقام تعلق حکم همه حرام است زیرا ملاک محبوبیت و مبغوضیت است و تمام مقدمه ها یا محبوب است و یا مبغوض بنا بر این یا همه ی مقدمه ها واجب است و یا همه حرام می باشند.

اما در مقام امتثال چنین نیست و حرف شما صحیح است یعنی در واجب باید همه ی مقدمات اتیان شود ولی در حرام همان مقدمه ی اخیر اگر ترک شود کافی است.

القول الثانی: قول المحقق الخراسانی (۲)

او بین علل تولیدیه و علل اعدادیه فرق می گذارد. یعنی فرق می گذارد بین مقدمه ای که جنبه ی تولیدی دارد و مقدمه ای که جنبه ی اعدادی دارد. مرحوم مشکینی از آن به تولیدیه و مباشریه تعبیر می کند.

ص: ۷۳۸

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۰۹.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۶۱۰.

ان شاء الله در جلسه ی بعد قول محقق خراسانی را توضیح می دهیم.

مقدمه ی حرام ۹۵/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه ی حرام

بحث در مقدمه ی حرام (۱) (۲) است. البته ما نه مقدمه ی واجب را واجب می دانیم نه مقدمه ی حرام را حرام. دلیل (۳) ما این است که امر به ذی المقدمه و یا نهی از آن اگر به تنها داعی در فرد ایجاد می کند دیگر نیازی به امر و نهی از مقدمه نیست و اگر داعی نیست آن نیز هرگز نمی تواند داعی باشد. بنا بر این یا از امر و نهی به مقدمه بی نیاز هستیم و یا امر و نهی مزبور بی اثر می باشد زیرا بر آن ثواب و عقابی بار نمی شود.

در مورد مقدمه ی حرام چند قول وجود دارد:

قول اول (۴) این است که مقدمه ی حرام می باشد. این قول را در جلسه ی گذشته بحث کردیم.

سه قول دیگر یک جهات جامعه دارد و آن اینکه مادامی که فاعل با آوردن مقدمه از ترک ذی المقدمه متمکن است آن مقدمه حرام نیست اما اگر مقدمه ای را بیاورد که با آوردن آن، فرد از ترک ذی المقدمه متمکن نیست و حتما باید آن را انجام دهد آن مقدمه حرام می باشد.

قول دوم: محقق خراسانی می فرماید (۵) : مقدمه گاهی تولیدیه است یعنی بین آن و ذی المقدمه اراده ی مکلف متوسط نشده است. چنین مقدمه ای حرام است مانند القاء در آتش که مستلزم احراق است. بنا بر این اگر کسی آیه ای مشتمل بر آیات قرآن را در آتش بیندازد مقدمه ی آن که القاء است حرام می باشد.

ص: ۷۳۹

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۸.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۸.
۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۷.
۴- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۰۹.
۵- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۶۱۰.

اما اگر مقدمه از باب علل اعدادی باشد یعنی بین مقدمه و ذی المقدمه اراده ی مکلف متوسط باشد مقدمه حرام نیست زیرا منهای اراده، فرد متمکن از ترک است و همراه اراده هرچند متمکن از ترک نیست ولی اراده چون خارج از اختیار است نهی به آن تعلق نمی گیرد. بنا بر این خریدن انگور و کارهای دیگر تا به شراب رسیدن همه از باب علل اعدادی است.

یلاحظ علیه:

اولا (۱) : در دنیا تمامی اختیارات به اراده بستگی دارد و اگر انسان مختار است به سبب این است که اراده دارد و حال آنکه محقق خراسانی همین اراده را غیر اختیاری کرده است. محقق خراسانی تصور کرده است که فعل اختیاری چیزی است که مسبوق به اراده باشد یعنی اگر مثلاـ به چیزی دست می زنیم این عمل اختیاری است ولی خود اراده مسبوق به اراده ی دیگر نیست و الا تسلسل لازم می آید.

این مبنا صحیح نیست و حق این است که کبری که می گوید: «کل فعل اختیاری عباره عما کان مسبوقا بالاراده» کلیت ندارد. فعل اختیاری بر دو قسم است: گاه مسبوق به اراده است مانند دست زدن به منبر و گاه چیزی است که از فاعل مختار سر می زند. در این صورت مسبوق به امر ارادی نیست. بنا بر این خداوند مختار است و اراده ی او اختیاری است چون از فاعل مختار سر زده است.

ثانیا (۲) : محقق خراسانی تصور کرده است که میزان در تحریم و عدم تحریم تمکن از ترک ذی المقدمه و عدم تمکن است. اگر میزان این بود حق با ایشان بود و می بایست گفت که علل تولیدیه حرام است ولی علل اعدادیه حرام نیست.

ص: ۷۴۰

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۱.
۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۱.

و حال آنکه حق این است که میزان مبغوضیت و محبوبیت است که مقدمه واجبات محبوب است و در محرمات مبغوض می باشد. یا اینکه ملاک، توقف است و این توقف در هر دو نوع از مقدمه (اعدادیه و تولیدیه) وجود دارد.

قول سوم (۱) : محقق نائینی در کلام نزدیک به تفصیل محقق خراسانی می فرماید: اگر این مقدمات به گونه ای باشد که با آوردن آنها ترک ذی المقدمه محال می شود آن مقدمه حرام نفسی است ولی اگر به گونه ای باشد که با آوردن مقدمه، فرد متمکن از ترک ذی المقدمه است اگر آن مقدمه را به نیّت توصل بیاورد حرام است و الا نیست.

یلاحظ علیه (۲) : همان اشکالی که محقق خراسانی کردیم بر ایشان نیز بار است و آن اینکه ملاک در حرمت تمکن و عدم تمکن از ترک ذی المقدمه نیست تا بین علت تامه و ناقصه فرق بگذاریم. میزان عبارت است از مبغوضیت مقدمه همچنین میزان شاید توقف و عدم توقف باشد و در نتیجه بین علت تامه و ناقصه فرق نیست.

قول چهارم (۳) : امام قدس سره می فرماید: علل حرام گاهی در طول هم هستند و گاه در عرض هم. در طول هم باشند مانند خرید انگور، جوشاندن، صاف کردن تا به شراب درست کردن منتهی شود. اگر مقدمات حرام علل طولی است حرام، همان جزء اخیر است که با آن حرام محقق می شود ولی اگر مقدمات حرام، عرضی باشند یکی از آنها لا بعینه حرام است زیرا هر کدام که تحقق یابد فرد متمکن از حرام می شود.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۱.

۲- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۲.

۳- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۶۱۲.

یلاحظ علیه: همان اشکال سابق بر ایشان نیز بار است و آن اینکه تصور شده است که معیار در حرمت و عدم حرمت تمکن و عدم تمکن ازترک است و حال آنکه میزان همان است که در دو اشکال سابق بیان کردیم.

گفتیم که محقق خراسانی در جلد اول یک مقدمه بیان کرده است و سیزده مطلب. بحث در مقصد اول است که در آن یازده فصل آمده است و اکنون به فصل پنجم رسیده ایم.

الفصل الخامس (۱) (۲) : فی احکام الضد

ان شاء الله در جلسه ی آینده بحثی کلامی در مورد جبر و تفویض را مطرح می کنیم که بر اساس کتاب امام قدس سره به نام، لب الاثر فی الجبر و القدر (۳) است.

بحث اخلاقی:

خداوند در قرآن می فرماید: (وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ أَعْمی) (۴)

فرد نزد آیت الله خوانساری آمده بود و از تنگی زندگی خود شکایت داشت و تصمیم داشت که لباس روحانیت را در آورد به دنبال کار اداری رود. ایشان این آیه را بر او خواند.

گاه اشکال می شود که کسانی که روحانی نیستند گاه زندگی مرفه تری دارند حال چگونه قرآن آیه ی فوق را می فرماید.

این دسته به زندگی ظاهری نگاه می کنند و حق این است که افراد متمول آن آرامشی که در زندگی طلبگی است را ندارند. مراد از (معیشت ضنک) زیادی پول و ثروت نیست بلکه مراد آرامش فکری در زندگی است.

۱- المبسوط فی أُصول الفقه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۲، ص۷.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۲۹.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱.

۴- طه/سوره۲۰، آیه۱۲۴.

اگر انسان در دنیا به فکر زندگی بالاتر باشد هرگز به توقف نمی رسد و هیچ وقت راضی نمی گردد و در نتیجه مشوش می شود. بنا بر این با کم کردن خواهش های نفسانی و کم کردن تقاضاها انسان از زندگی خود راضی می شود.

در زمان آیت الله حائری شهریه چند شاهی تا یک قران و مانند آن بود که داخل سینی کرده در حجره ها می گرداندند و هر کس به مقدار نیاز خود بر می داشت و کسانی بودند که اصلا بر نمی داشتند. اگر روح قناعت بر انسان حاکم باشد زندگی او ساده تر و با آرامش بیشتری همراه است.

جبر و تفویض و الامر بین الامرین ۹۵/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جبر و تفویض و الامر بین الامرین

تاریخچه ی این مسأله برای ما روشن نیست و مشخص نیست این مسأله از چه زمانی در میان بشر مطرح بوده است. مسلما مسأله ی جبر قبل از اسلام مطرح (۱) بوده است و حتی مشرکین عرب از طریق آن علیه رسول خدا (ص) استدلال می کردند و وقتی رسول خدا (ص) می فرمود: چرا بت ها را عبادت می کنید می گفتند: (وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها) (۲)

در آیه ی دیگر می خوانیم: اگر خداوند نمی خواست ما بت ها را عبادت نمی کردیم: (وَ قالَ الَّذينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْ ءٍ) (۳)

این مسأله قبلا در فلسفه ی یونان مانند ارسطو، سقراط و افلاطون نیز مطرح بوده است ولی ما نمی توانیم شروع این مسأله را به دست آوریم.

ص: ۷۴۳

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۹.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۲۸.

۳- نحل/سوره۱۶، آیه۳۵.

با این حال چهار مسأله همیشه در میان بشر مطرح بوده است:

از کجا آمده ام.

برای چه آمده ام.

کجا خواهم رفت.

در زندگی مخیّر هستم یا مصیّر.

البته الاهیون به هر چهار مسأله پاسخ داده اند و آن را حل کرده اند و فقط مادیون هستند که در حل آن دچار مشکل شده اند.

بحث در مسأله ی چهارم از چهار مسأله ی فوق است و آن اینکه آیا انسان مخیّر است یا مصیّر. یعنی آیا اختیار در دست انسان است و یا اینکه او را می برند مانند اینکه خورشید و ماه را می برند.

در میان متکلمین اسلامی سه مکتب وجود دارد:

جبر

تفویض

امر بین الامرین

بحث در معرفی این سه مکتب است.

اشاعره و اهل حدیث به جبر اعتقاد دارند و بیشتر اشاعره به آن اعتقاد دارند هرچند خود را جبری نمی نامند.

دومین مکتب مربوط به معتزله و قدری ها است.

سومی مکتب اهل بیت می باشد.

ادله ی جبری ها: اشاعره بر اینکه انسان در زندگی مجبور است به چند دلیل استدلال (۱) کرده اند:

الدلیل الاول: افعال الانسان مخلوق لله تعالی

بنا بر این اگر فعل انسان مخلوق خداست انسان نمی تواند مخیّر باشد و حتما باید مجبور باشد.

افعال انسان مخلوق خداست زیرا:

اولا: خداوند می فرماید: (هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ) (۲) بنا بر این فعل بشر یکی از موجودات است و قهرا تحت همین آیه داخل می باشد. وقتی فعل بشر مخلوق خداست بنا بر این انسان اختیاری ندارد.

۱- لبُّ الأثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.

۲- فاطر/سوره۳۵، آیه۳.

ثانیا: حضرت ابراهیم به بت پرستان می گوید: (أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ * وَ اللَّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ) (۱) آیا آنچه را می تراشید می پرستید و حال آنکه خداوند شما و آنچه انجام می دهید را خلق کرده است. کلمه ی (ما) در اینجا مصدریه است یعنی و الله خلقکم و عملکم.

بنا بر این خداوند عمل انسان ها را خلق کرده است.

اما جواب از آیه ی اول این است که اگر واقعا معنای آیه همین باشد که شما می گویید سه دلیل برای رد آن داریم:

اولا: فطرت هر انسانی درک می کند که آب تشنگی را رفع می کند نه خدا. همچنین غذا است که گرسنگی را برطرف می کند نه خدا. چگونه می توان گفت که در دنیا نه اصالتا و نه تبعا هیچ مؤثری بجز خداوند نیست. یکی از ادله ی قرآن، ارجاع به فطرت است و خداوند با فطرت با ما سخن می گوید: (أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمینَ کَالْمُجْرِمینَ * ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُون) (۲)

فطرت یکی از ادله است. ما در زندگی علم و دانش داریم و بشر از طریق آن به آثار طبیعت پی می برد. بله اثر گذار واقعی در همه ی موارد خداوند است. اثر هرچند مال آب و غذا است ولی اثر گذار واقعی خداوند است. همچنین مثلا خداوند می فرماید: که در عسل شفاء وجود دارد ولی خود او این اثر را در عسل قرار گذاشته است. از این رو اگر کسی تشنه است هرچه غذا بخورد مشکل او بر طرف نمی شود.

۱- صافات/سوره۳۷، آیه۹۵ و ۹۶.

۲- قلم/سوره۶۸، آیه۳۵ و ۳۶.

ثانیا: این قول با برهان فلسفی نیز سازگار نیست. زیرا از نظر برهان فلسفی، وجود حقیقت واحده است به این معنا که هم خداوند و هم وجود غیر او عدم را طرد می کنند و الا وجود خداوند و غیر او ماهیّت واحده ندارند زیرا خداوند ماهیّت ندارد. هم وجود خداوند و هم وجود غیر او، طرد عدم می کنند غایه ما فی باب خداوند موجودی است مستقل بنفسه و غیر او موجود قائم به غیر است. کسانی که با تشکیک در وجود مخالفت می کنند تصور صحیحی از آن ندارند و تصور می کنند که هر دو ماهیّت واحده دارند و حال آنکه این کلام، صحیح نمی باشد.

حال که وجود حقیقت واحده است می گوییم: حقیقت واحده اگر در یک مرتبه اثرگذار باشد باید در مراحل بعدی نیز اثرگذار باشد و الا حقیقت واحده نمی باشد؛ هرچند اثرگذاری آنها فرق دارد و اثرگذای واجب الوجود با یک موجود طبیعی فرق دارد.

ثالثا: قرآن مجید آشکارا به اثرگذاری موجودات تصریح می کند و می فرماید: (الَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ فِراشاً وَ السَّماءَ بِناءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً) (۱)

در این آیه خداوند با باء سببیت به ما نشان می دهد که به سبب آنچه از آسمان نازل می شود ثمراتی برای رزق ما پدید می آید.

همچنین خداوند در آیه ای دیگر می فرماید: (وَ فِی الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخیلٌ صِنْوانٌ (گاهی دو درخت از یک ریشه است) وَ غَیْرُ صِنْوانٍ (تنه و ریشه هر دو دوتا است.) یُسْقی بِماءٍ واحِدٍ) (۲)

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۲.

۲- الرعد/سوره۱۳، آیه۴.

در این آیه به تأثیر آب اشاره شده است. در سوره ی رعد غالبا مسائل طبیعی و معارف تکوینی اشاره شده است.

همچنین است در مورد آیـاتی که در مورد بـاد و باران نازل شـده است که همه تأثیر عوامل طبیعی را مطرح می کننـد. مجموع این آیات در کتاب باد و باران جمع شده است و اینکه چگونه قرآن در اثرگذاری عوامل طبیعی اشاره می کند.

امـا جواب از دلیل دوم: مراد از آیه ی (هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ) (۱) خالق اصلی است زیرا مشرکین و ثنوی ها قائل به تعدد خدا هسـتند و یا مسـیحی ها قائل به تثلیث هسـتند. اگر این معنا را قبول نکنیم تناقض لازم می آیـد زیرا خداوند در آیه ی دیگر می فرماید: (فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ) (۲) (۳) این نشان می دهد که بجز خداوند خالق دیگری نیز وجود دارد.

همچنین مسیح می فرماید: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّه) (۴)

اما در مورد آیه ی دوم از این دلیل می گوییم:

اشـعری کتـابی دارد به نـام «اللمع» و بـا این آیه اسـتدلال می کنـد که افعال بشـر مخلوق خـداست. این در حالی است که (ما) مصـدریه نیست بلکه موصـوله می باشـد و به بت هـایی که تراشـیده می شـود بر می گردد. یعنی همین بت هـایی که شـما می پرستید خود، مخلوق خدا هستند.

اشـاعره برای اینکه بگوینـد که مـا جبری نیستیم می گوینـد: خداونـد خـالق افعـال مـاست ولی مـا هم کـاسب هستیم (نظریه ی کسب) یعنی ما هم در افعال خود سهمی داریم و آن اینکه ما کاسب هستیم: (لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ) (۵)

۱- فاطر/سوره۳۵، آیه۳.

۲- مؤمنون/سوره۲۳، آیه۱۴.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴۳.

۴- آل عمران/سوره۳، آیه۴۹.

۵- بقره/سوره۲، آیه۲۸۶.

سؤال می کنیم که کسب به چه معنا است: آنها در معنای آن هفت یا هشت نظر وجود دارند. بهترین تفسیر را قوشچی در شرح تجرید گفته است و آن اینکه هنگامی که من اراده می کنم و قدرت در من ایجاد می شود و می خواهم قدرت را اعمال کنم در همین حالت خداوند، فعل را انجام می دهد. سهم بشر فقط سهم محل است و اینکه بشر محل برای فعل خداوند است. بنا بر این خداوند خالق حالّ است و بشر هم محل می باشد.

جواب داده می شود که پس بشر هیچ کاره است زیرا تا او می خواهد اراده کند و اعمال قدرت کند، آن موجود قوی آن فعل را انجام می دهد بنا بر این چرا انسان مقصر باشد زیرا فرد دیگر مجرم نیست و فقط اراده ی فعل کرده است.

جالب است بدانیم که گفته شده است که در علم کلام چند چیز است که بشر از آنها تصور صحیحی ندارد یکی مسأله ی کسب اشعری است. دومی نظریه ی ابو هاشم است که می گوید: بین وجود و عدم واسطه وجود دارد که همان احوال است و سومی طفره ی نظّام است.

کسب در آیه ی مزبور به معنای کسب نیست بلکه به معنای فعل می باشد. یعنی لها ما فعلت و علیها ما افتعلت.

حال باید دانست که سهم انسان نیز در این افعال محفوظ است. البته سهم خدا نیز محفوظ است سهم خدا این است که او آفریننده ی من، قدرت من و آفریننده ی ابزار در من است و اما سهم من این است که با اختیار، قدرت موجود را اعمال می کنم و هیچ مانعی ندارد که یک فعل به دو نفر منسوب باشد کما اینکه خداوند در یک آیه موت افراد را به خودش نسبت می دهد و می فرماید: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حينَ مَوْتِها) (۱) و در جای دیگر آن را به ملائکه نسبت می دهد: (حَتَّى إِذا جاءَتْهُمْ رُسُلُنا يَتَوَفَّوْنَهُم) (۲)

ص: ۷۴۸

۱- زمر/سوره۳۹، آیه۴۲.

۲- اعراف/سوره۷، آیه۳۷.

یا اینکه خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتینُ) (۱) و در جایی دیگر بشر را نیز رازق نسبت به یکدیگر حساب می کند. همچنین نصرت، فتح و مانند آن که فعل واحد گاه به خداوند نسبت داده می شود و گاه به بشر.

مضافا بر اینکه به اشعری می گوییم: بعضی از افعالی که بشر اراده ی انجام آن را دارد نمی تواند به خداوند منسوب باشد. مانند اکل، شرب و افعال قبیحی چون سرقت و زنا. این افعال قائم به خود انسان است و به فرموده ی علامه طباطبایی، اکل و شرب به دهان انسان قائم است.

علت این قول از اشعری این است که آنها متحجر شدند و به عقل مراجعه نکردند و فقط به ظواهر قرآن مراجعه کردند و این مشکلات برای آنها پیش آمد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ دلیل دوم اشاعره می رویم که عبارت است از: تعلق علم الازلی بافعال الانسان. (۲)

فخر رازی در تفسیرش می گوید که اگر انس و جن جمع (۳) شوند این مشکل را نمی توانند حل کنند و حال آنکه حل این مشکل بسیار ساده است.

ادله ی قائلین به جبر ۹۵/۰۳/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به جبر

بحث در ادله ی کسانی است که قائل به جبر می باشند و می گویند: انسان مصیّر است نه مخیّر. در جلسه ی گذشته دلیل اول (۴) ایشان را بررسی کردیم.

ص: ۷۴۹

۱- ذاریات/سوره۵۱، آیه۵۸.
۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴۹.
۳- شرح المواقف، ایجی- میر سید شریف، ج۸، ص۱۵۵.
۴- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.

دلیل دوم: سعه علمه تعالی السابق من فعل العبد (۱)

خداوند متعال قبل از اینکه افعال بندگان تحقق بپذیرد از همه چیز آگاه بوده است و به افعال بندگان و آنچه در جهان در آینده محقق می شود علم تفصیلی دارد. بنا بر این اگر علم دارد که فلان کار انجام خواهد گرفت آن چیز قطعی الوجود خواهد بود و اگر علم دارد که فلان فعل انجام نخواهد گرفت آن چیز ممتنع الوجود خواهد بود. اگر خداوند به آنچه علم دارد

در آینـده محقق نشود این تخلف در علم خداونـد است. بنا بر این علم خداونـد به ایمان موسـی و کفر فرعون موجب می شود که ایمان موسی قطعی الوجود و ایمان فرعون ممتنع الوجود باشد.

فخر رازی ادعا می کند که اگر ثقلین جمع شوند نمی توانند این اشکال را دفع کنند. او همواره در تفسیر خود درصدد است که جبر را از آیات قرآن استفاده کند.

ناصر خسرو این مطلب را در قابل شعر ریخته می گوید:

می خوردن من حق ز ازل می دانست **** گر مِی نخورم علم خدا جهل بود.

بعد فخر رازی اضافه می کند: مگر اینکه کسی درباره ی خداوند عقیده ی هشام بن حکم (۲) را داشته باشد و آن اینکه شیء تا موجود نشود خداوند به آن علم ندارد. (البته این عقیده کفرآمیز است و ارتباطی به ما مسلمانان ندارد.)

یلاحظ علیه (۳) :

ص: ۷۵۰

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۴۹.

۲- شرح المواقف، السید الشریف الجرجانی، ج۸، ص۱۵۵.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۵۰.

اولاـ فخر رازی به هشام بن حکم تهمت زده است. او از شاگردان امام صادق علیه السلام بوده است و محال است که به آن مطلب اعتقاد داشته باشد. بله او قبل از آنکه به محضر امام صادق علیه السلام رسیده باشد شاید چنین عقیده ای داشت.

ثانیا: آیا علم خدا به تحقق شیء تعلق گرفته است یا علاوه بر آن بر کیفیت صدور (۱) هم تعلق گرفته است؟

توضیح اینکه افعالی که از فواعل سر می زند بر سه قسم است:

گاهی بلا علم و لا اختیار از فاعل سر می زند. مانند حرارت به نسبت به آتش.

گاه با علم و بدون اختیار از فاعل سر می زند این مانند تنفس کردن و ضربان قلب است.

گاه هم با علم است و هم با اختیار. مانند تکلم کردن.

حال باید دید که علم خداوند بر چه چیزی تعلق گرفته است آیا علم او بر صدور تعلق گرفته است یا علاوه بر آن بر کیفیت هم تعلق گرفته است.

در مورد اول اراده ی خداوند بر این تعلق گرفته است که حرارت از آتش بدون علم و اختیار سر زند بنا بر این علم خداوند در این مورد هم بر صدور تعلق گرفته است و هم بر کیفیت.

در مورد دوم علم خداوند تعلق گرفته است که فعل از روی علم و بدون اختیار باشد.

در مورد سوم علم خداوند تعلق گرفته است که فعل از فاعل سر زند ولی این از روی علم و اختیار باشد. بنا بر این اگر موسی علیه السلام از روی اضطرار ایمان بیاورد، این تخلف است. همچنین است در مورد کفر فرعون که آن هم باید از روی اختیار باشد.

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۱۵۰.

بنـا بر این ما اعتقاد داریم که قبل از خلقت اشـیاء خداونـد به همه چیز علم داشـته است ولی علاوه بر علم، به کیفیت تحقق آن هم علم داشته است بنا بر این اگر منهای آن کیفیت محقق شود تخلف پدید می آید.

بنا بر این فخر رازی فقط تصور کرده است که علم خداوند فقط بر صدور تعلق گرفته است و نه بر کیفیت.

به عبارت دیگر علم خداونـد جزء مقـدمات و مبادی است ولی علم خداونـد علاوه بر صـدور بر کیفیت صـدور هم تعلق گرفته است.

گاه جواب دیگری داده شده است: گفته شده است خواجه نصیر (۱) جواب داده است که:

علم ازلی علت عصیان بودن **** پیش عقلاء ز غایت جهل بود.

خواجه شـعر مزبور را در رد خیـام سـروده است. مثلا اسـتادی است که درس می گویـد و دو شاگرد دارد و می دانـد که یکی کوشـش می کنـد و دیگری کوشـش نمی کند. او یقین دارد که اولی در امتحان قبول می شود ولی دیگر قبول نمی شود. حال اگر اولی قبول و دومی مردود شود دومی نمی توانـد گناه را به گردن معلم بینـدازد و بگوید چون تو می دانستی که من مردود می شوم، من مردود شدم. علم خداوند نیز از همین قبیل می باشد.

یلاحظ علیه (۲) : این پاسـخ صـحیح نیست و از نظر فلسـفی اشـکال دارد و آن اینکه علم معلم جزء مبادی و علل نیست علم او کوچکترین تأثیر در قبولی و مردود شدن ندارد ولی علم خداوند جزء ذات اوست و ذات او جزء مبادی و علل است. تمام عالم از وجود حق تعـالی سرچشـمه گرفته است و علم او را نمی توان بـا علم معلم تشـبیه کرد. علم معلم در عرض پدیـده است ولی علم خداوند جزء علل آن پدیده می باشد.

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۴.

۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵۵.

دلیل سوم: سعه ارادته سبحانه (۱)

اراده ی خداوند همان گونه است که خداوند می فرماید: (وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ) (۲) بنا بر این اگر من اراده می کنم که حرف بزنم قبل از آن خداوند اراده کرده است که من سخن بگویم.

از این رو علم خداوند همان گونه که بر جواهر تعلق گرفته است بر افعال هم تعلق گرفته است. خداوند، هم اراده کرده است که من را بیافریند و هم اراده کرده است که من افعالی را انجام دهم. تمامی افعال ما متعلق مشیت خداوند می باشد.

اسفرائینی جزء اشاعره است اما قاضی عبد الجبار، معتزلی می باشد. در تاریخ آمده است (۳) که قاضی عبد الجبار وارد مجلس صاحب بن عباد شد و چشمش به اسفرائینی افتاد و گفت: سبحان من تنزه عن الفحشاء (یعنی شما که جبری هستید خدا را به فحشاء منتسب می کنید زیرا می گویید که افعال عباد به خداوند منتسب می باشد.) اسفرائینی در پاسخ گفت: سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما شاء (زیرا معتزله افعال عباد را از قلمرو اراده ی الهی خارج می کنند.)

بر این اساس خداوند می فرماید: (ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أُصُولِها فَبِإِذْنِ اللَّهِ) (۴) یعنی آنچه درخت خرما بریدید یا آنها را [دست نخورده] بر ریشه هایشان بر جای نهادید، به فرمان خدا بود،

جواب همان است که در سابق گفتیم و آن اینکه همان طور که در علم خداوند علاوه بر علم به صدور علم به کیفیت هم هست اراده ی او نیز همین گونه است. یعنی خداوند اراده کرده است که زید از روی اراده و اختیار کاری را انجام دهد. بنا بر این متعلق اراده، اصل صدور نیست بلکه صدور از روی اراده (۵) می باشد.

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۶۱.

۲- تکویر/سوره ۸۱، آیه ۲۹.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۵۸.

۴- حشر/سوره ۵۹، آیه ۵.

۵- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۱۶۲.

اینجاست که محقق خراسانی نتوانسته است این مشکل را به خوبی حل کند و اراده ی خداوند را دیده است ولی به اراده ی انسان توجه نداشت و در نتیجه فرمود: قلم اینجا رسید و سر بشکست. (۱)

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ قُرْطٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ زَعَمَ أَنَ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ- وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ بِغَيْرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بِغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ. (۲) (۳)

گاه افرادی مقدس هستند که برای اینکه از جبر فرار کنند می گویند: افعال ما در قلمرو مشیت خداوند نیست و مشیت او بر افعال ما تعلق نگرفته است. امام علیه السلام در این روایت می فرماید: کسانی که چنین می گویند سلطان بودن خداوند را محدود کرده اند یعنی گفته اند که خداوند حاکم مطلق است ولی بر اعمال ما سلطنت و قدرت ندارد.

این در حالی است که ما اعتقاد داریم هر آنچه اتفاق می افتد تحت مشیت الهی است ولی باید دید مشیت الهی به چه کیفیتی تعلق گرفته است. مثلا برگ باید بدون علم و اختیار از درخت بیفتد ولی قلب انسان باید باید از روی علم و بدون اختیار بزند و اعمال ما چه خوب و بد باید انجام شود ولی از روی علم و اختیار باشد.

ص: ۷۵۴

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص۶۸.

۲- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص۱۵۸، ط دار الکتب الاسلامیه.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۶۲.

جبر فلسفی ۹۵/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جبر فلسفی

بحث در ادله ی قائلین به جبر است. سه دلیل (۱) (۲) (۳) ایشان را خواندیم و الآن به دلیل دیگر ایشان می رسیم. تا به حال آنچه خواندیم جبر اشعری بود و امروز به سراغ جبر فلسفی می رویم. البته معنای آن این نیست که فلاسفه جبری هستند. این دلیل صرفا فلسفی است و شاید فیلسوف قائل به این دلیل نباشد.

الدلیل الاول: الشیء ما لم یجب لم یوجد (۴)

این قاعده یک قاعده ی صحیح فلسفی است ولی نتیجه گیری جبر از آن باطل می باشد.

معنای قاعده این است که اگر فرض کنیم که معلولی هست که علتی دارد و علت آن مرکب از پنج جزء است. اگر آن شیء بخواهد محقق شود باید همه ی پنج جزء با هم جمع شوند و الا اگر حتی یک جزء آن هم نباشد آن شیء محقق نخواهد شد و فقدان هر یک باب عدم را به معلول باز می کند و با ایجاد همه، باب عدم بسته می شود و وجود شیء قطعی می شود. (نه اینکه وجود شیء ترجیح یابد)

این قاعده در مقابل قول بعضی از متکلمین است که می گویند: در وجود معلول، رجحان شرط است نه ایجاب و همین که وجود شیء ارجح از عدم باشد کافی است.

ص: ۷۵۵

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴۱.

۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴۹.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶۱.

۴- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۷.

ما در جواب می گوییم: اگر همه ی اجزاء علت وجود دارد در این صورت وجود شیء لازم می باشد نه ارجح. اگر هم همه ی اجزاء علت نباشد شیء هرگز وجود پیدا نمی کند.

اما کسانی که وارد نبوده اند آن را دلیل بر جبر گرفته اند.

پاسخ این است که فاعلی که آن اجزاء را ایجاد می کند آیا فاعل مختار است و با اختیار فعل را به حد وجوب رسانده است یا این غیر مختار است و از روی اضطرار فعل را به حد وجوب رسانده است.

الـدليل الثانی: الاراده امرٌ جبریٌ زیرا میزان (۱) در اختیاری بودن این است که شـیء مسـبوق به اراده باشد. اما خود اراده دیگر امری اختیاری نیست زیرا اگر قرار باشد آن هم اختیاری باشد باید مسبوق به اراده ی دوم باشد و هکذا و تسلسل لازم می آید.

این اشکال در چند جای کفایه ذکر شده است. یکی در این مبحث که مبحث اوامر است و دیگر در مبحث تجری می باشد.

از این اشکال پنج جواب داده شده است:

الجواب الاول: ما ذکره المحقق الخراسانی فی مبحث التجری (۲)

چون مقـدمات اراده اختیاری می باشـد اراده نیز اختیاری است. مقـدمات اراده عبارتند از: تصور، تصدیق به فایده، دفع موانع و عزم و جزم.

یلاحظ علیه (۳) : نقل کلام به همان مبادی می کنیم و می پرسـیم آیا آنها بالاراده است یا بـدون اراده واضح است که آنها نیز ارادی می باشند و اراده طبق مبنای شما غیر اختیاری است.

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۳.
۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۵.
۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۵.

الجواب الثانی (۱) : محقق خراسانی این جواب را در مبحث طلب و اراده بیان کرده است و آن اینکه اراده نیز به سعادت و شقاوت ذاتی بر می گردد. بنا بر این کسی که نماز را اراده می کند این به سعادت ذاتی او بر می گردد و کسی که غیبت را اراده می کند این به شقاوت ذاتی او بر می گردد. زیرا رسول خدا (ص) فرمود: السعید سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه.

یلاحظ علیه: این جواب در شأن محقق خراسانی نیست زیرا ایشان نه تنها اشکال را رفع نکرده است بلکه اشکال را محکم تر نموده است.

الجواب الثالث: مرحوم آیت الله حائری (۲) در درر و در درس خارج می فرماید: اراده ممکن است مسبوق به اراده باشد. مثلا کسی که می خواهد در سفر نماز تمام بخواند باید قصد اقامت ده روز کند. بنا بر این من اراده می کنم که اراده کنم ده روز در سفر بمانم.

یلاحظ علیه: این فرمایش خوب است ولی اشکال برطرف نشده است زیرا هرچند اراده ی اول مسبوق به اراده است ولی اراده ی دوم مسبوق به اراده ی سوم نیست و خودش غیر ارادی شده است.

الجواب الرابع: از محقق نائینی (۳) است که در کتاب المحاضرات ایشان منعکس شده است و آن اینکه ایشان قائل به حمله النفس می باشد.

ص: ۷۵۷

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۸۶.
۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۸۶.
۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص۱۸۸.

الجواب الخامس: امام قدس سره می فرماید: افعالی که از انسان سر می زند بر دو قسم (۱) است: فعل جرمانی (جسمانی) مانند نوشتن و سخن گفتن. این افعال مسلما مسبوق به اراده می باشد. اختیاری بودن این افعال روشن است زیرا مسبوق به اراده می باشند.

با این حال افعالی است که از انسان سر می زند ولی مسبوق به اراده نیست. این مانند تصور کردن و تصدیق به فایده کردن و اراده کردن است این افعال در عین حال اختیاری هستند. و این قاعده که می گوید: الامر الاختیاری ما کان مسبوقا بالاراده صحیح نیست زیرا گاه مسبوق به اراده است و گاه از فاعل مختار سر زند. بنا بر این چون انسان فاعل مختار است این سبب می شود که افعال نفسانی و تصور و تصدیق او همه اختیاری باشد.

حال باید دلیل بیاوریم که انسان فاعل مختار بالذات می باشد. دلیل این است که اگر کسی در مقام عمل کمالی را دارا باشد در مقام ذات آن را به نحو اتم و احسن دارا می باشد. از این رو اینکه فرد در مقام فعل اختیار دارد (زیرا می تواند کاری را انجام دهد و یا ندهد) باید در مقام ذات به طریق اولی مختار باشد زیرا اگر او در مقام ذات مختار نباشد نمی تواند در مقام ذات مختار باشد.

مثلا خداوند فاعل مختار است و اختیاری بودن او این گونه نیست که فعل او مسبوق به اراده است بلکه از این جهت است که افعال او از ذاتی که مختار است سر می زند. بنا بر این افعال خداوند مسبوق به اراده ی حادث نیست بلکه به اراده ای که در ذات اوست بر می گردد.

ص: ۷۵۸

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۹۲.

یک جبر دیگر نیز هست که همان جبر حدیثی است که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را بیان می کنیم.

تفویض ۹۵/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفویض

بحث در ادله ی (۱) قائلین به جبر می باشد. دلیل آخر ایشان این بود که اراده خارج از اختیار است (۲) که در جلسه ی گذشته آن را بحث کردیم. اکنون به دلیل روایی آنها می رسیم و آن اینکه شقاوت و سعادت امری است ذاتی است اینها در حقیقت به این حدیث استدلال می کنند که می فرماید: السعید سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه. (۳) (۴) (۵) (۶)

همچنین خداوند می فرماید: (فَأَمَّا الَّذینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فیها زَفیرٌ وَ شَهیقٌ) (۷) و

(وَ أَمَّا الَّذینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّهِ خالِدینَ فیها) (۸) بنا بر این خداوند نیز مردم را به دوسته ی شقی و سعید تقسیم می کند.

جواب از این استدلال بستگی به این دارد که ذاتی را معنا کنیم. ذاتی دو اصطلاح دارد:

ذاتی گاه ذاتی باب ایساغوجی (۹) است که همان جنس و فصل و نوع می باشد که ذات شیء با آن قائم است. در مقابل آن عرض است که گاه عرض عام است مانند ماشی و گاه خاص است مانند ضاحک.

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۷۷.

۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸۳.

۳- بحار الأنوار (ط دارالاحیاء التراث)، العلامه المجلسی، ج۵، ص۱۵۷.

۴- الکافی (ط دارالحدیث)، الشیخ الکلینی، ج۱۵، ص۲۰۴.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۸۴، أبواب صفات القاضی، باب۸، ح۲۸، ط آل البیت.

۶- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۶۸.

۷- هود/سوره۱۱، آیه۱۰۶.

۸- هود/سوره۱۱، آیه۱۰۸.

۹- المنطق، الشیخ محمد رضا المظفر، ج۱، ص۹۳.

ذاتی گاه ذاتی باب برهان است که عبارت است از چیزی که (یحمل علی الشیء بلا ضمّ ضمیمه) که در مقابل آن عرضی است که عبارت است از (ما یحمل علی الشیء بضمّ ضمیمه) مثلا- زوجیت را بر اربعه حمل می کنیم اما وضع الموضوع در وضع المحمول کافی است و همین که می گوییم: الاربعه، زوج بودن هم دنبال آن است. در مقابل آن عرضی است که برای

حمل آن بر شیء باید چیزی ضمیمه شود و وضع الموضوع در آن کافی نیست. مثلا در الجسم ابیض چنین است.

بنـا بر این ذاتی بـاب برهـان چیزی است که حمل محمول بر موضوع نیاز به حیثیت زائـده نداشـته باشـد. بنا بر این تمامی لوازم ماهیّات از قبیـل ذاتی بـاب برهـان است ولی در حمل عرض به حیثیت تقییـدیه دارد مثلا در الجسم ابیض خود جسم در ابیض بودن کافی نیست مگر اینکه درکنار جسم، بیاضی هم باشد.

سؤال: می گوینـد که ذاتی شـیء نمی توانـد معلل باشـد و حال آنکه تمامی ذاتی ها غیر از خداونـد از ممکنات است و ممکن احتیاج به علت دارد.

پاسـخ این است که مراد این نیست که وجودش معلل نیست زیرا وجودش یقینا معلل می باشـد. مراد این است که نمی توان در مورد آن از لِمَ اسـتفاده کرد و مثلا نمی توان گفت: لِمَ صار الانسان انسانا. بنا بر این، همین که انسان آمـد، حیوان ناطق هم در آن وجـود دارد. این برای آن است که وضـع الموضـوع برای وضـع المحمـول کـافی است. همچنین نمی تـوان گفت: لِمَ صـار الاربعه زوجا. ولی می توان گفت: لِمَ صار الجسم بیاضا.

ص: ۷۶۰

اذا علمت هـذا فاعلم: اینکه می گوییـد شـقاوت و سـعادت ذاتی است مراد کدام ذاتی است؟ یقینا ذاتی باب ایساغوجی نیسـت زیرا شقاوت و سعادت نه جنس انسان است نه فصل و نه نوع آن.

بنا بر این باید مراد ذاتی باب برهان باشد ولی این نیز صحیح نیست زیرا وضع شیء در این مورد از ذای در وضع المحمول باید کافی باشد و احتیاج به ضم ضمیمه نباشد این در حالی است که الانسان، ملازم با شقی و یا سعید نیست.

نتیجه اینکه سـعادت و شـقاوت نمی تواند ذاتی باشد. حق این است که از باب عرضی باب برهان است یعنی انسان آن سعادت و شقاوت را کسب می کند. بنا بر این سعادت و شقاوت به سبب اعمال خود انسان حاصل می شود.

اما تفسیر حدیث فوق که می گوید: السعید سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه.

اولا: سند ندارد.

ثانیـا: سـعادت و شـقاوت معانی مختلفی دارد و یکی از آنها صـحت مزاج و عـدم صـحت مزاج است. مثلا فرزنـدی که پـدر و مادرش معتاد هستند و یا دارای بهداشت صحیحی نیستند فرزند آنها نیز بدبخت و شقی از نظر جسمانی می شود (نه روحانی)

از این رو در روایات است که هنگام همسر بردن مراقب باشیم که مبادا زنانی باشند که خضراء الدمن باشند که مراد زن زیبایی است که در محیط ناسالم رشد کرده است:

قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص خَطِيباً فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَ خَضْـرَاءَ الـدِّمَنِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا خَضْـرَاءُ الـدِّمَنِ قَالَ الْمَرْأَةُ الْحَسْـنَاءُ فِي مَنْبِتِ السَّوْءِ. (۱)

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۳۳۲، ط دار الکتب الاسلامیه.

خلاصه اینکه تمامی ادله ی جبری ها را جواب داده باطل کرده ایم.

اما الکلام فی التفویض: (۱)

در تعریف مکتب تفویض می گویند که معتزله معتقد هستند که انسان حدوثا نیاز به خدا دارد ولی در مقام بقاء از او بی نیاز است. البته هرچند اشاعره این قول را به معتزله نسبت می دهند ولی ما آن را در کتب معتزله نیافتیم.

استدلال شده است که بناء ابتدا در حدوث احتیاج به بنّاء دارد ولی در مقام بقاء احتیاج به بنّاء ندارد.

در ما نحن فیه نیز گویا خداوند افعال خلق را به خود ایشان واگذار کرده است.

ما ابتدا باید بحث کنیم که مناط احتیاج به خداوند چیست؟ هل هو الامکان او الحدوث.

معتزله می گویند که نیاز ما به خداوند در حدوث است ولی ما قائل هستیم که مناط احتیاط، امکان است زیرا ماهیّت انسان نسبت به وجود و عدم یکسان است و قبل از آنکه انسان موجود شود فقیر بوده است و این حالت همچنان برای او وجود دارد. بنا بر این هم وجود برای او احتیاج به علت دارد و هم عدم برای او. غایه ما فی الباب در عدم، عدم العله کافی است.

این در حالی است که حدوث در مراحل بعدی قرار دارد زیرا: الشیء قُرِّر، فاحتاج، فاوجب، فوُجِب، فوُجِد ثم الحدث. بنا بر این حدوث نمی تواند مناط حاجت باشد.

مرحوم شبستری در گلشن راز می گوید:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم **** جدا هرگز نشد و الله اعلم

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۱۵.

بنـا بر این ما هر آن احتیاج به خداونـد داریم. این ماننـد چراغ برق است که اگر یک لحظه ارتباط آن با برق قطع شود خاموش می شود. این همان است که خداوند می فرماید: (یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ) (۱)

سؤال: امکـان گـاه وصف برای مـاهیّت است و گـاه وصف برای وجود است یعنی گـاه می گوینـد: المـاهیه الممکنه و گاه می گویند: الوجود الممکن.

جواب: امکـان یعنی نسبت وجود و عـدم در شـیء یکسان باشـد بنا بر این، این فقط در ماهیّت صـحیح است زیرا بالـذات فاقد وجود است ولی این وصف نمی توانـد در مورد وجود جـاری باشـد زیرا اگر کسـی بگویـد: نسـبه الوجود و العـدم الی الوجود سیّان، این مستلزم تناقض است.

امکـان فوق مـاهوی است ولی امکـان وجودی چیز دیگری است و معنـای آن وابسـتگی وجود به وجودی برتر است. بنا بر این عالم، وجود امکانی دارد یعنی وجود آن وجود رابط است و وابسته به خداوند است.

به تعبیر دیگر، همـان گونه که معنی حرفی در سه مرحله ی تصورا، دلاله و تحققا قائم به معنای اسـمی است وجود رابط نیز در این سه مرحله قائم به خداوند است.

بـا این بیـان مشـخص شـد که تفویض باطـل است زیرا تفویض به معنای غناء است و از طرفی مناط نیاز به علت امکان است نه حدوث و امکان نیز همیشه با ماهیّت و وجود عالم همراه می باشد.

اما مثالی که می زننـد و آن اینکه بناء فقط در حدوث نیازمند به بنّاء است جوابش این است که بناء فاعل الحرکه (۲) می باشد و فقط مصالح را آماده کرده و در کنار هم چیده است. بقاء متعلق به آثار طبیعی گچ و سیمان و مانند آن است.

ص: ۷۶۳

۱- فاطر/سوره۳۵، آیه۱۵.

۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۲۲.

در زمان یکی از خلفاء اموی، مردی در شام مکتب تفویض را مطرح کرده بود. علماء شام دچار مشکل شدند. خلیفه ی اموی نامه ای به امام باقر علیه السلام نوشت و تقاضای کمک کرد. امام علیه السلام در جواب فرمود: من پیر شده ام و فرزندم امام صادق علیه السلام را می فرستم. امام صادق علیه السلام وارد شام شد. قرار شد امام علیه السلام ابتدا سؤال کند در نتیجه به شامی فرمود: سوره ی حمد را بخوان. وقتی شامی به آیه ی (إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ) (۱) رسید امام علیه السلام فرمود: توقف نما. اگر غنی هستی پس از چه کسی استعانت می جویی؟

الامر بین الامرین ۹۵/۰۳/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الامر بین الامرین

در جلسه ی گذشته در مورد مکتب جبر و مکتب تفویض (۲) بحث کردیم و اکنون به سراغ الامر بین الامرین (۳) می رویم که مکتب اهل بیت است. این مکتب امروزه در مصر در حال رشد است و علماء بزرگ مصر به همین مکتب گراییده اند. شیخ عبده (۴) صریحا این مذهب را قبول دارد و حتی در کلمات فخر رازی نیز این مسأله وجود دارد.

ابتدا باید دید این مکتب از کجا ناشی شده است.

اشعری ها که قائل به جبر هستند عنایت آنها به حفظ توحید در خالقیت است و از این رو می گویند: تمام افعال بشر مخلوق مستقیم خداوند است و در کنار او کسی مستقیما خالق نیست.

ص: ۷۶۴

۱- فاتحه/سوره۱، آیه۵.

۲- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۱۵.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۴.

۴- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۳۶.

معتزله که قائل به تفویض هستند عنایت به حفظ عدل الهی دارند و از این رو می گویند: افعال بشر منقطع از خداوند است و فقط مخلوق خود بشر می باشد و افعال خداوند منزه از هر نوع ظلم و ستم می باشد.

ائمه ی اهل بیت در مقابل، هر دو اصل را حفظ می کنند و هم توحید در خالقیت و هم مسأله ی عدل را با هم نگه می دارند.

امر بین الامرین ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن این است که نه جبری در کار است و نه تفویض و باطن آن این است که هم توحید در خالقیت باید محفوظ باشد و هم عدل الهی.

اما در مورد خالقیت خداوند می گوییم: شما در خالقیت فقط خداوند را نظر می گیرد ولی اسباب نازل تر را در نظر نمی گیرید. نظام عالم، نظام اسباب و مسببات است. در بحث آیات قرآن خواندیم که خداوند به وسیله ی آب، زمین و درختان را زنده می کند. غایه ما فی الباب خالقیت اصیل از آنِ خداوند است و خالقیت دیگران نیز به تبع آن است.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ صَغِيرٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِ شَيْ ءٍ سَبَبا... (۱)

از آن سو در مورد عدل الهی می گوییم: معتزله رابطه ی فعل را با انسان حفظ کرده است ولی رابطه ی فعل انسان را با خدا قطع کرده است. این در حالی است که فعل ما هم با ما رابطه دارد و هم با خدا. عالم، عالم وجود است و وجود ما وجودی حرفی و قائم به غیر است و نمی شود چنین وجودی مستقل شود و الا لازم می آید که ممکن، واجب شود.

ص: ۷۶۵

۱- الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۱۸۳، ط دار الکتب الاسلامیه.

بنـا بر این نه جبری در کـار است و نه تفویض و فعل من در عین اینکه فعل من است فعل خداونـد نیز می باشـد. به قول مرحوم حکیم سبزواری:

غالبا متکلمین ما می گویند: خدا خالق بالتسبیب است و بشر خالق بالمباشره (۱)

مثلا اگر کسـی بخواهد کسـی را بکشد و ما به او شمشیر دهیم ما خالق بالتسبیب هستیم و او که می کشد فاعل بالمباشره. بنا بر این دو فاعل وجود دارند.

این در حالی است که از نظر فلسـفی، فعل بالاتر از آن است یعنی یک شیء است که به یک معنا منتسب به خداست و به یک معنی منتسب به بشر می باشد.

مثلاـ در فلسـفه نفس انسان که همان روح انسان است در عین حال که اسـتقرار دارد لشـکرهایی دارد که با آنها کار می کنـد. مثلا با چشم می بینـد و با پا راه می رود. آن کس که بی بینـد نفس است ولی با ابزار چشم می بینـد. بنا بر این نفس در چشـم ناظره است و نفس در گوش سامعه است و هکذا. نسبت نفس با این ادوات از باب فاعل تسبیبی و یا مباشری نیست بلکه سخن از یـک چیز است که به یـک معنا به نفس نسـبت داده می شود و به یک معنا به چشم و یا پا بنا بر این هم چشم می بینـد و هم نفس. به عبارت دیگر، نفس در تمامی این مراحل حاضـر است وماننـد فاعل تسبیبی نیست که بعد از انجام کار کنار رود و ما بقی کار را به فاعل مباشری بسپارد. اینجاست که می گویند: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

ص: ۷۶۶

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۱.

ارتباط حق تعالی با اعمال ما از این مثال بالاتر است زیرا ما سر تا پا معنای حرفی و فقر هستیم و وابسته به خداوند هستیم. ارتباط ما با خداوند مانند چراغی است که یک لحظه اگر ارتباط آن با برق قطع شود تاریک می شود. ارتباط عالم نیز اگر یک لحظه با خدا قطع شود کاملا معدوم می گردد.

شیخ مفید (۱) مثال دیگری می زند و علامه ی مجلسی آن را در بحار الانوار نقل کرده است و آن اینکه انسان ثروتمندی است که غلامی دارد. مولی مبلغی را به عبد می دهد تا با آن تجارت کند (این در حالی است که غلام مالک نمی شود.) در اینجا این گونه نیست که هم عبد مالک باشد و هم مولی زیرا خود عبد هم ملک مولی می باشد. هرچند عبد به ظاهر مالک است و مولی در واقع مالک می باشد. بنا بر این اگر مولی یک لحظه اراده کند می تواند مالکیت عبد را قطع کند.

این همان چیزی است که در روایت آمده است: قَالَ اللَّهُ يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ وَ بِإِرَادَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تُرِيدُ لِنَفْسِكَ مَا تُرِيدُ (۲) (۳)

بنا بر این یک مشیت بیشتر وجود ندارد که همان مشیت الهی است و یک اراده بیشتر نیست. مشیت و اراده ی عبد فرع مشیت و اراده ی الهی است.

۱- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۴.

۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۵، ص۴۹، ط بیروت.

۳- لبُّ الاَثر فی الجبر و القدر، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۴۵.

شهید ثانی در اینجا می فرماید: لقد جاء فی القرآن آیه حکمه تدمّر آیات الضلال و من یُجبر و سخّر ان الاختیار بایدینا فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر.

یعنی خداوند اختیاری به ما داده است و همین اختیار نیز چیزی است که از خدا گرفته ایم.

روشن فکران اهل سنت مکتب جبر و مکتب تفویض را رد کرده اند. امام الحرمین که اهل بیهق در سبزوار است به مکتب ما گراییده است. فخر رازی نیز در بعضی از کلماتش این مطلب را دارد. بعد از شیخ الازهر، عبده این مطلب جا افتاده است و عبده کتابی دارد به نام رساله فی التوحید که این مطلب را در آنجا توضیح داده است.

احمد امین نیز همین مسأله را دنبال می کند.

کتاب بحوث فی الملل و النحل جلد سوم حاوی عین عبارات این گروه می باشد.

امام هادی علیه السلام در رد جبر و تفویض رساله ای دارند. این رساله در تحف العقول در حالات امام هادی علیه السلام آمده است و بحار الانوار نیز آن را ذکر کرده است. حاضرین در درس می توانند این رساله را از عربی به فارسی برگردانند و پاورقی نیز به آن بزنند.

اموی ها چون به نفعشان بود از جبر طرفداری می کردند. هنگامی که عائشه به معاویه اعتراض می کند که چرا فرزندش را جانشین خود ساختی و می بایست می گذاشتی مردم او را انتخاب کنند. معاویه در جواب می گوید: خلافت او قضایی (۱) از قضای خداوند تبارک و تعالی بوده است.

ص: ۷۶۸

۱- الإمامه والسیاسه - تاریخ الخلفاء (تحقیق الشیری)، عبد الله بن مسلم بن قتیبه، ج۱، ص۲۰۵.

شخصیتی از عراق با عمر بن سعد ملاقات می کند و می گوید: چرا فرزند پسر عمویت را با آن وضع فجیع کشتی. او در جواب گفت: من او را نصیحت کردم ولی به نصیحت من گوش نکرد و اما قتل او قضایی از قضای خداوند بود و از ازل قتل او را به دست من مقدر شده بود.

اینجاست که فکر جبر در واقع ابطال تمامی زحمات انبیاء می باشد زیرا افراد در ظل این عقیده هر جنایتی را مرتکب می شوند.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹